

CIENCIA

TOMISTA



TOMO 64.

SALAMANCA

1943

FASC. 1.

40382

SUMARIO

v169
1943:7

	Pags.
<i>Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico</i> , por el Prof. MARTÍN GRAEBMANN, Pbro....	4
<i>La ley meramente penal y la legislación eclesiástica</i> , por D. SANTIAGO CASTILLO, Pbro.	26
<i>¿En qué año nació Fr. Francisco de Vitoria?</i> , por el P. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.	46
<i>¿Es ortodoxo el «Cristo» de Unamuno?</i> , por el P. LUIS DE FÁTIMA LUQUE, O. P.	65
<i>El Rhusamhara, o curso de las estaciones</i> , poema sánscrito, traducido directamente por D. JUSTO RAMOS DE ANDRÉS.	84
<i>Catolicismo e Hispanidad</i> , por el P. GUILLERMO FRAILE, O. P. ...	101
 BIBLIOGRAFIA. —Libros analizados: Gómez Izquierdo: Análisis del pensamiento lógico.—Casanovas: Balmes. Su vida, sus obras y su tiempo.—Zaragüeta: Santo Tomás de Aquino en su tiempo y en el nuestro.—Muñoyerro: Código de Deontología médica.—Peñó: El Evangelio comentado.—Rincón: Rasgos de una vida ejemplar y de una muerte gloriosa.—Gutiérrez: Tiempos sin rumbo.—Salvaneschi: Consolación.—Guerrero: Disciplina social y obediencia cristiana.—Asín Palacios: La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano	
	130

«CIENCIA TOMISTA»

CONVENTO DE SAN ESTEBAN

SALAMANCA

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.....	20 pesetas
América y Filipinas.....	22 —
Demás países.....	25 —
Número suelto.....	5 —



Ecmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P.
promovido a la Silla Episcopal de Salamanca.

CIENCIA TOMISTA

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION BIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 34.-Tomo 64.-Núm. 200.-Fasc. 1

SALAMANCA

Convento de San Esteban (Apartado.17)

--

1943

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 34. - Núm. 200



Tomo 64. - Fasc. 1.

Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico

Si bien la Filosofía, y en particular la Lógica y la Metafísica, por la abstracción y validez universal de su contenido, lo mismo que las Matemáticas, no refleja tanto como otras disciplinas científicas el carácter nacional e individual; sin embargo, si nos fijamos personalmente en los filósofos, es innegable que en ellos se manifiesta ese carácter con un colorido particular. En este sentido podemos hablar de una índole peculiar de la Filosofía de los distintos pueblos y países. A pesar de su estructura completamente impersonal y del lenguaje común e internacional de la Escolástica medieval, examinándola atentamente, podemos distinguir en ella un tipo alemán, italiano, francés, inglés, etc. Así, por ejemplo, tenemos en la Edad Media un Alberto Magno y un Tomás de Aquino, como tipos en que se manifiesta inconfundiblemente la raigambre de sus respectivas esencias nacionales. También la filosofía española, cuyo desarrollo histórico e importancia no son todavía suficientemente conocidos en Alemania, tiene una fisonomía característica y un sello peculiar.

D. Adolfo Bonilla y San Martín, en su notable y desgraciadamente interrumpida Historia de la Filosofía española, —ahora continuada de manera magnífica por los hermanos Joaquín y Tomás Carreras Artau— ha señalado el realismo como nota característica del pensamiento filosófico de su patria (1). «Quiere decir esto que la única nota saliente que

(1) *A. Bonilla y San Martín*, Historia de la Filosofía española I, Madrid 1908. *Tomás Carreras y Artau*, *Joaquín Carreras y Artau*, His-

puede señalarse como distintiva de la dirección filosófica española es el realismo». Hace notar además que este realismo, en contraposición con la poesía francesa, se manifiesta en la épica española, cuyo tipo más representativo es el Cid, siendo también característico de su novela. De la misma manera, el arte español, particularmente en Velázquez, el mayor de los pintores españoles, está orientado históricamente en una dirección realista y positiva. Incluso en las Matemáticas. En España las matemáticas, puramente teóricas van detrás de las aplicadas, y en pos de trabajos científicos sobre Mecánica, Agricultura, Cosmografía y Astronomía. Igualmente la Mística española, que representa en el más alto grado el máximo florecimiento de la mística católica, señala idéntica tendencia realista, siendo una verdadera Psicología de la mística, pues se fija ante todo en las experiencias sobrenaturales y místicas de las almas. Esta orientación realista fundamental se echa de ver ante todo en la preferencia que los filósofos españoles, desde Séneca hasta el presente, han demostrado por las cuestiones de Filosofía práctica, Ética, Derecho natural y de gentes, Filosofía social y del Estado. La filosofía española ha tomado mucho del pensamiento filosófico de otros pueblos, pero ha elaborado con independencia y espíritu de originalidad los textos extranjeros y su contenido, los ha asimilado a su propio pensamiento, comunicándolo después a otras naciones. Especialmente en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII, esta actividad difusiva y comunicativa de la filosofía española ha sido sumamente fructuosa para el pensamiento filosófico europeo. Un rápido recorrido a través de la casi bimilenaria Historia de la Filosofía española, nos hará ver algo de sus rasgos esenciales y del alto valor del pensamiento filosófico de España.

En la época romana de la filosofía española, se destaca como el primer gran filósofo de la Península ibérica, Séneca, cuyos pensamientos y doctrina fueron muy citados en la Edad Media, singularmente en los escritos morales. Por ejemplo, encuentran eco en el *Dogma moralium* de Guillermo

de Conches. En el siglo XIV, el dominico Nicolás Triveth escribió un comentario de sus tragedias (2). Se podría muy bien componer un libro sobre «Séneca en la Edad Media», semejante al que ha escrito Comparetti sobre Virgilio. El elemento cristiano de la época romana encuentra su más impresionante expresión en la poesía filosófica de Prudencio, «el Píndaro cristiano». En su *Psychomachia* y *Hamartigenia*, expone los problemas filosóficos de la libertad humana y la acción divina, y el del origen del mal. La *Historiarum adversus paganos libri VIII* del amigo de San Agustín Orosio, es una verdadera crónica universal histórico-filosófica e histórico-teológica, que fué utilizada en la Edad Media como norma para la enseñanza de la Historia universal. En la época gótica de la Historia de España, la Ética se halla representada en numerosos manuscritos de la obra *De quatuor virtutibus*, muy difundida en la Edad Media, compuesta por el Arzobispo Martín Dumiensis, de Braga. Menos por la originalidad de su especulación filosófica que por su labor de conservación y transmisión de la herencia del pensamiento filosófico de la antigüedad, comprendido en el Trivium y el Cuatrivium, San Isidoro de Sevilla, es justamente considerado, con Boecio y Casiodoro, como el Maestro de la Edad Media. Con sus *Elimologías* ha creado la literatura enciclopédica de la Escolástica. En Remigio de Girolami, discípulo de Santo Tomás de Aquino y maestro del Dante, he podido encontrar una doctrina de la ciencia constituida bajo el influjo de San Isidoro. Las *Sentencias* de éste, como también las de Tajón de Zaragoza, han sido precursoras de las «Sentencias» de la Edad Media. En el siglo IX, Prudencio Galindo, con su obra *De divina praedestinatione*, se colocó en actitud polémica frente a Juan Escoto Eriúgena. Pedro Compostelano, en el siglo XI, con su libro *De Consolatione rationis*, presenta una notable aportación al género de literatura consolatoria, inaugurado por Boecio.

Un período brillante, tanto en el aspecto creador como en el fructífero intercambio y progreso del pensamiento filo-

(2) E. Franceschini, Il commento di Nicola Trevet al Tieste di Séneca, Milano 1933.

sófico, es el siglo XII, en que florecen los mayores filósofos árabes y judíos radicados en la Península, junto con la Escuela de Traductores de Toledo. A los estudios de D. Miguel Asín Palacios, que va a la cabeza de las investigaciones sobre la historia de la filosofía árabe, debemos el estar perfectamente informados acerca de antiguos filósofos, como Abenmasarra y Abenházan y de los comienzos de la filosofía hispano-musulmana. En España nacieron Avempace, Abenarabi de Murcia, y sobre todo Averroes de Córdoba. En el siglo XIII, el filósofo hispano-árabe Ibn-Sabín, mantuvo intercambio de pensamiento filosófico con el Emperador Federico II Hohenstaufen. A pesar del intenso trabajo de investigación realizado, todavía no se ha llegado a conocer ni valorar suficientemente la profunda influencia ejercida por Averroes, el gran Comentador, sobre el pensamiento filosófico y la interpretación de Aristóteles en la Escolástica cristiana y aún en el Renacimiento. Si bien no podemos olvidar que en ciertos puntos contrarios a la fe fué combatido, principalmente por Santo Tomás de Aquino, en otras doctrinas y explicaciones encontró aprobación en los escolásticos. «Los teólogos escolásticos cristianos, Alberto Magno y Tomás de Aquino—escribe K. Vossler (3)—no hubieran llegado a tanta elevación científica y a tan alta jerarquía filosófica sin el contacto, entre amistoso y hostil, con el sentimiento y el pensamiento universal de este oriental andaluz. Pienso que la especulación árabe y judía de España y la hermenéutica del siglo XII, han contribuido más de lo que generalmente se supone y se concede a nuestra formación espiritual europea, y que aún hoy día continúan influyendo de una manera mediata. No sé de nadie que, antes de Averroes, haya comprendido con tanta agudeza y seguridad la existencia de un conocimiento científico suprasensible, supraindividual, suprapersonal, un pensamiento investigador en el que resalta un espíritu subjetivo y objetivo, o como entonces se decía, un entendimiento pasivo y activo, un pensamiento que se eleva sobre las imágenes de la fantasía y sobre la creencia incierta y anhelante de las masas». También han ejercido una vigorosa influencia sobre el pensamiento de la

(3) K. Vossler, *Südliche Romania*, München-Berlin 1940, 166.

alta escolástica los filósofos hispano-judíos. Avencebrol, agudamente combatido por Santo Tomás y Moisés Maimónides, citado en las obras latinas del Maestro Eckhart. El *Fons vitae* del primero—cuya versión latina, hecha por Domingo Gundisalvo, ha sido presentada en magnífica edición por Clemente Baeumker—depende en lo esencial de su doctrina del filósofo árabe Abenmasarra, como ha demostrado Miguel Asín Palacios, y ha influido hondamente en la doctrina de las formas de la escuela franciscana. Moisés Maimónides, cuya obra *More Nebuchim* fué traducida al latín por orden del emperador Federico II Hohenstaufen, ha tenido influencia por sus doctrinas filosófico-religiosas.

La gran importancia que tuvo la Escuela de Traductores de Toledo, fundada en el siglo XII por el Arzobispo D. Raymundo, en el desarrollo de la Filosofía y la Teología del siglo XIII, la expresa Asín Palacios en estas palabras: «Nadie niega que Toledo, con su escuela de traductores, fué, durante el siglo XII, la oficina en que se forjó el espléndido resurgimiento de la Filosofía y Teología escolásticas del siglo XIII» (4). En esta escuela de traductores, en la que fué vertido al lenguaje latino de la escolástica cristiana un material enorme de filosofía aristotélica, árabe y judía, como también de ciencias naturales, trabajaron, no sólo los españoles Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo, arcediano de Segovia, cuyas monografías filosóficas *De processione mundi*, *De unitate* y *De Anima*, fueron utilizadas por la escolástica latina, sino que tuvo verdadero carácter internacional, pues en ella colaboraron Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Hermán el alemán y con ella estuvieron relacionados Adelardo de Bath y Daniel de Morley. La gran aportación de la ciencia española en la Edad Media es la traducción, transmisión y difusión, en gran escala, de los escritos filosóficos y de ciencias naturales aristotélico-árabes. Ciertamente que numerosos escritos aristotélicos, pseudoaristotélicos, y comentarios de Aristóteles fueron traducidos del griego al latín por Enrique Aristipo en el siglo XII, y en el XIII por Bartolomé de Mesina,

(4) Miguel Asín Palacios, Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública, Madrid 1924-55.

Roberto Grosseteste y en especial por Guillermo de Moerbeke, quien suministró a Santo Tomás de Aquino los fundamentos filológicos seguros para el estudio de Aristóteles; pero esta actividad traductora fué superada en extensión por las versiones árabo-latinas de la Escuela de Toledo, además de que en ella se tradujeron en gran cantidad escritos árabes de filosofía y ciencias naturales. El segundo tomo del Aristóteles latino (*Corpus philosophorum medii aevi*) editado por la Union académique internationale, hará ver la gran abundancia de manuscritos de traducciones de Aristóteles que se encuentran en las bibliotecas españolas. Yo mismo he podido presentar modestos resultados parciales como fruto de investigaciones en un limitado número de bibliotecas (5).

Directamente España tuvo poca parte en el desarrollo de la Filosofía y Teología escolásticas, en virtud de este enorme material de fuentes nuevamente descubiertas, y que fué realizado principalmente por las Universidades de París y Oxford. Pero indirectamente contribuyó a él, ya que hizo a la Iglesia el regalo de la Orden de Santo Domingo, «Ordo Veritatis», a la cual pertenecen Alberto Magno y Tomás de Aquino, creadores del aristotelismo cristiano. En la época de la alta escolástica hallamos en España dos grandes figuras, que merecen ser colocadas junto a los grandes pensadores del siglo XIII, Pedro Hispano, más tarde Papa con el nombre de Juan XXI, quien además influyó como profesor de la Facultad de Artes de París, y Raymundo Lulio. Ha sido para mí motivo de gran alegría, haber podido con felices hallazgos, aclarar y ampliar la extensión de la actividad filosófico-literaria de Pedro Hispano, que fué además médico muy notable en el siglo XII (6). En mis investigaciones de manuscritos he

(5) *M. Grabmann*, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Klasse, Jahrgang 1928, Abhandlung, München 1928.

(6) *M. Grabmann*, Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI. († 1277). Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie

podido localizar dos tratados de Lógica: *De Fallaciis* y *Syn-categoremata*, comentarios a los libros de Aristóteles *De Anima*, *De animalibus*, *De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae*, y sobre todo su *Liber de Anima*, que es la primera elaboración sistemática de la psicología aristotélica en la escolástica. Con gratitud quiero recordar aquí la valiosa ayuda que me prestó en estas investigaciones, el año 1927, en Madrid, el para mí inolvidable P. Zacarías García Villada, S. J.

Las *Summulae logicales*, única obra impresa de Pedro Hispano, de cuya autenticidad pude yo aportar nuevos argumentos, y que fué traducida al griego en el siglo xv por Jorge Scholarios, se halla difundida en innumerables manuscritos y repetidas impresiones. Fué el compendio clásico de Lógica, que estudió Lutero en su juventud y que llegó hasta penetrar en los umbrales de los tiempos modernos. Incluso en los comentarios inéditos de Pedro Hispano a textos de medicina se encuentran numerosos materiales filosóficos. Con Pedro Hispano se realiza claramente la unión de la Filosofía con la Medicina, fructuosa para ambas en la ciencia medieval. La edición de su *Liber de anima*, preparada por el P. Manuel Alonso, del que yo publiqué un capítulo sobre el «intellectus agens et possibilis», permite apreciar claramente la gran importancia de este filósofo español en el marco de la historia del aristotelismo medieval.

El franciscano Raymundo Lulio, con su vida agitada y pintoresca, y su increíble actividad literaria, que no se conoce en Alemania más que por su *Ars magna generalis et ultima*, y quizá por esta razón no ha sido suficientemente valorado, va siendo conocido en toda su grandeza y universalidad por la infatigable labor investigadora realizada por sabios catalanes, como S. Bové, I. Avinyó y otros, después por el P. Efrén Longpré, O. F. M. y por el franciscano bávaro

der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1936, Heft 9, München 1936.

El mismo: Die Lehre von intellectus possibilis und intellectus agens im liber de anima des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 10 (1938) 167-208.—Scientia libri de Anima. Lo publica y anota el P. Manuel Alonso, S. J. Madrid, 1941.

P. Odón Keicher, y finalmente por los hermanos Joaquín y Tomás Carreras Artau. Raymundo Lulio es el escritor catalán más importante de la Edad Media. Escribió, en latín, catalán y árabe, unas trescientas obras sobre Filosofía, Apologética, Dogma, Mística, Pedagogía, sobre la idea de la Cruzada, además de poesías y novelas filosóficas. En su *Liber de articulis fidei christianae*, dedicado a Bonifacio VIII, va demasiado lejos en la exigencia de «rationes necessariae» para explicar los misterios de la fe. Sin embargo el dominico Nicolás Eymeric excedió los justos límites en su polémica. En Filosofía, Teología y Mística Raymundo Lulio representa en lo esencial el agustinismo de la escolástica franciscana. La Bayerische Staats-Bibliothek de Munich posee la colección más importante de manuscritos de obras del Doctor Iluminado. A la escuela lulista más antigua pertenece Raymundo Sabunde, el cual en su *Theologia naturalis* trató de demostrar las verdades de fe por el libro de la Naturaleza. En el siglo XIII y principios del XIV, Arnaldo de Vilanova, médico, filósofo y teólogo a la vez, desplegó una ilimitada actividad literaria. Su interesante personalidad ha sido estudiada por el gran investigador de la Historia de la Iglesia y cultura medieval en España, ya fallecido, Heinrich Finke.

El dominico Raymundo Martí, el hebraísta más destacado de la escolástica medieval, combatió en su *Pugio Fidei* las doctrinas de la filosofía árabe contrarias al cristianismo, utilizando ampliamente la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino.

La parte que corresponde a España en la escolástica medieval, a la luz de la investigación de manuscritos, aparece hoy más importante de lo que hasta ahora se creía. La primitiva escuela tomista tiene representantes de considerable valor en los dominicos Bernardo de Trilla, uno de los más profundos intérpretes de la teoría del conocimiento y de la psicología tomista, y Ferrarius Catalanus, autor de varios quodlibetos. De Ferrando de España poseemos un tratado inédito, profundamente pensado, *De specie intelligibili* y un comentario a los Económicos.

En un manuscrito de Munich se halla una filosofía de las matemáticas de Sebastián de Aragón. El general de los fran-

ciscanos, Gonzalo Hispano, escribió unas breves explicaciones sobre Aristóteles (conclusiones) y en una de sus «quaestiones» impugnó por extenso la doctrina del Maestro Eckhart acerca de la primacía del entendimiento sobre la voluntad. En la escuela escotista española del siglo xiv, sobresalieron los franciscanos Antonio Andrés, de quien nos queda un importante comentario de Metafísica, y Pedro Tomás, autor de agudos tratados sobre problemas de la metafísica del ser. Alfonso Vargas Toledano (7), Arzobispo de Sevilla, es un valioso representante de la Teología de la Orden de San Agustín, por sus comentarios a las Sentencias y sus explicaciones del libro *De Anima* de Aristóteles.

De origen catalán es el gran teólogo de la primitiva escuela carmelitana, Guido Terrena, consejero de los reyes de Aragón y Mallorca, Obispo de Mallorca, y más tarde de Elna, sobre cuya vida, obras y doctrina ha escrito un excelente libro B. Xiberta. Guido Terrena escribió comentarios a la Física y Ética de Aristóteles, y asimismo trató problemas filosóficos en sus obras teológicas (comentarios a las Sentencias, Quaestiones y Quodlibeta), con frecuencia en sentido tomista.

El sano realismo del pensamiento filosófico español se muestra también en que, prescindiendo de las tendencias nominalistas que afloraron en la Universidad de Salamanca y en el franciscano Guillermo de Rubione, bastante influenciado por Guillermo de Ockham, el nominalismo no alcanzó la preponderancia que en otros países. Tengo la impresión de que los manuscritos de Guillermo de Ockham y de otros nominalistas se encuentran en escaso número en las bibliotecas españolas.

En el siglo xv nos iluminan desde España grandes figuras de la escuela tomista en los dominicos Diego Deza y el Cardenal Juan de Torquemada, autor de la primera obra sistemática de *Ecclesia*, bien que su grandeza pertenece principalmente al campo de la Teología. El carácter-ético práctico de la filosofía española, se abre camino una vez más en

(7) *J. Kürzinger*, Alfons Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Münster 1930.

una serie de obras filosóficas redactadas en español. Pedro de Luna, el célebre antipapa Benedicto XII, compuso el libro *Consolaciones de la vida humana*. Alfonso de la Torre escribió *Visión delectable de la Filosofía y artes liberales*. Ferrán Núñez redactó la obra *Del verdadero nombre de amor y de la bienaventuranza*. El Obispo Rodrigo Sánchez de Arévalo, enviado español al Concilio de Basilea y en la corte del emperador Federico II, desplegó una variadísima actividad literaria. Entre sus obras filosóficas merecen citarse el tratado *De pace et bello*, y desde el punto de vista de la historia de la cultura, el *Speculum humanae vitae*, traducido al alemán ya en el siglo xv por Heynrich Steynhöwel (8).

El Renacimiento y el Humanismo tuvieron también entrada en España. En las Cortes de Juan II de Castilla y de Alfonso V el Magnánimo de Aragón, se manifiestan los comienzos y precursores de este nuevo movimiento espiritual. Se tradujeron al español obras de Séneca, Platón y Aristóteles. Una figura humanista que mantuvo relación con el gran humanista y teólogo griego cardenal Bessarión, fué Fernando de Córdoba, en cuya labor literaria se destaca el escrito *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*. En él encontramos palabras de ardiente entusiasmo por San Alberto Magno. El mayor humanista español y uno de los más significados e influyentes representantes del Humanismo cristiano, ha sido Juan Luis Vives, cuya personalidad y posición en la filosofía del Renacimiento, tiene expresión clásica en el libro de A. Bonilla y San Martín. Vives criticó con severidad los vicios de la escolástica decadente, aspiró a una reforma en el movimiento científico y de los estudios conforme al espíritu del Humanismo, desarrollando toda su actividad científica dentro del campo del cristianismo. Abrió brecha y puso las bases en muchas ramas del saber. La obra *De initiis rectis et laudibus Philosophiae*, puede señalarse como el primer intento de una Historia de la Filosofía. Su programa crítico-humanista de trabajo y las exigencias del humanismo frente a los modos anticuados de

(8) T. Toni, Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470. La personalidad y actividades, el Tratado «de pace et bello», Madrid 1935.

pensamiento y de trabajo científico, las desarrolla en el libro *De causis corruptarum artium*. Mucho más duramente se aparta en su principal obra filosófico-histórica de la práctica escolar medieval. Esta obra encontró eco en Bacon de Verulam, Cómenius, en los enciclopedistas y filántropos. De Aristóteles se ocupa en el escrito *Censura de Aristotelis operibus*. Su comentario a la *Civitas Dei* de San Agustín, es la obra más importante y sustanciosa que en el tiempo de los humanistas se escribió sobre el mayor de los Padres de la Iglesia. Por el libro *De anima et vita*, en el cual juegan un papel importante la introspección psicológica, la práctica y la experimentación aplicada a las ciencias naturales, puede considerársele como padre de la Psicología experimental. Con sus escritos *De ratione studii puerilis* y *De institutione feminae christianae*, puso las bases e inició la Pedagogía moderna. En el terreno teológico su obra *De veritate fidei christianae*, significa la base de la moderna Teología fundamental y apologetica. Su escrito *Introductio ad veram sapientiam* fué traducido también al alemán (Einleitung zu rechten und wahren Wayssheit, Ingolstadt 1546). Importantes son asimismo sus trabajos en el campo de la filosofía del Derecho y del Derecho público, en el que hace una síntesis del Derecho natural, del Derecho romano y de la Ética cristiana. En este punto se le puede considerar como precursor de Suarez y de Hugo Grotius.

Una corriente crítica está representada, a principios del siglo XVI por Hernando Alvaro de Herrera en su obra *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*. En la doctrina del conocimiento aparece como precursor de Descartes, Gómez Pereira, mientras que Juan Huarte de San Juan, cuya gran importancia ha sido puesta en clara luz histórica por el P. Iriarte, S. J., en su obra (9) *Examen de ingenios*, se anticipa a la frenología de Gall y echa las bases de la Psicología diferencial. El platonismo está representado en el renacimiento español por el teólogo agustino y poeta lírico Fr. Luis de León en su obra principal *Los Nombres de Cristo*, por Sebastián Fox Morcillo, cuya obra *De naturae*

(9) M. de Iriarte, S. J., Juan Huarte de San Juan und sein «Examen de ingenios», Münster 1938.

philosophia seu de Platonis et Aristotelis philosophia manifiesta rasgos o caracteres neoplatónicos, y por Miguel Servet, bien conocido por la historia de la Reforma, el cual, como es sabido, fué condenado por Calvino a morir en la hoguera a causa de su doctrina trinitaria sabeliana, influida por un panteismo neoplatónico. La tendencia aristotélica nos sale al paso en el siglo xvi y comienzos del xvii, con Juan Ginés de Sepúlveda, Hernán Pérez de Oliva, Francisco Ruiz, cuyo *Index locupletissimus* de Aristóteles tiene un mérito muy elevado, con Juan Bautista Morillos en su obra *De nomine Entelechia*. Vicente Marines de Alagón tradujo al español todas las obras del Estagirita, antes de que los escritos aristotélicos hubieran sido traducidos con tanta extensión al lenguaje vulgar. En algunos filósofos, tenidos por eclécticos, se nota la aspiración a conciliar y asimilar la filosofía escolástica con la filosofía moderna. Así, en Pedro Simón, que tradujo al castellano los *Éticos* y *Políticos* de Aristóteles y publicó obras de *Lógica* y *Filosofía Natural*, y en Francisco Vallés, en su libro *De sacra philosophia*. En el siglo xvii debemos mencionar al jesuita Baltasar Gracián, el cual se aparta de la tendencia escolástica de su orden, y que en sus obras: *El Criticón*, *El Héroe*, *El Discreto*, *Oráculo manual* y *Agudeza y arte de ingenio*, aparece como el filósofo del individualismo y del pesimismo barroco. A. Schopenhauer lo apreciaba tanto, que lo tradujo al alemán, y asimismo Nietzsche ha sufrido su influencia.

Una aportación de la ciencia española, que nunca será tan apreciada como se merece, es la aparición de una nueva época de florecimiento de la filosofía y teología escolásticas, en los siglos xvi y xvii, que fué modelo y orientación para la ciencia escolástica de los demás países. La escolástica de fines de la Edad Media no tuvo en España las señales y daños de la decadencia, que podemos percibir en los demás países como consecuencia del nominalismo. Este renacimiento de la escolástica procede de la unión de la filosofía y teología tomistas con el humanismo. El germen y la penetración del humanismo aparece sobre todo en la selecta latinidad que muestran los infolios de los teólogos españoles de este tiempo. El renacimiento filosófico teológico está vinculado al gran nombre del dominico Francisco de Vitoria,

que en París se familiarizó muy íntimamente con la característica de la filosofía escolástica tomista, principalmente por medio del dominico flamenco Pedro Crookaert. Francisco de Vitoria es el fundador de la gran escuela teológica dominicana en el Convento de San Esteban y en la Universidad de Salamanca, sustituyó allí el libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, que había sido usado hasta aquella época, casi exclusivamente, como manual de Teología, por la Suma de Sto. Tomás e inició la serie de los monumentales comentarios a la obra principal del Aquinatense de los teólogos españoles, al mismo tiempo que en Italia el Cardenal Cayetano escribía el suyo insuperable.

Con Francisco de Vitoria comienza la Edad de oro de la teología española. Sus famosas *Relectiones* y sus comentarios a la Suma Teológica que ahora editan los dominicos españoles, tienen contenido y mérito principalmente teológico, pero desarrollan también una multitud de explicaciones y observaciones de mucho valor sobre cuestiones y doctrinas de la filosofía aristotélico-tomista. El principal mérito filosófico de Francisco de Vitoria es haber puesto los fundamentos de la ciencia del Derecho de Gentes, con sus Relecciones *De Indis* y *De Jure belli*. Hugo Grocio depende de él. Uno de los grandes méritos del Cardenal Ehrle en lo que se refiere a la historia de la ciencia española, es el de haber dirigido nuestra atención hacia los ricos tesoros inéditos de la escuela salmantina (10), campo de investigación en que ahora trabajan sin descanso y con éxito dominicos españoles, principalmente los Padres Luis Getino, V. Beltrán de Heredia, V. Carro y otros. Los discípulos de Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Pedro Soto y Melchor Cano son bien conocidos como teólogos de primera fila. Domingo Soto escribió además comentarios de Aristóteles, así como la obra *De Justitia et Jure*, muy apreciable para la historia de las teorías del derecho natural; y en la inmortal obra de Melchor Cano *De locis theologicis*, cuya dependencia literaria

(10) Los Manuscritos Vaticanos de los Teólogos Salmantinos del siglo XVI, por el Emmo. Cardenal Francisco Ehrle, S. J. Primera edición española corregida y aumentada a cargo del P. José M. March, S. J., Madrid, 1930.

del humanista alemán Rodolfo Agrícola ha demostrado A. Lang (11), hay observaciones muy valiosas sobre el método y la reforma de la filosofía decadente. También son de señalar, por su profunda especulación filosófica, los comentarios a Sto. Tomás, que mutuamente se completan formando una grandiosa unidad, de los dominicos españoles Bartolomé de Medina y Domingo Báñez. De este último poseemos también un comentario a Aristóteles. Con anterioridad a las *Disputationes Methaphysicae* de Suárez, escribió el dominico Diego Marino una metafísica sistemática (*Methaphysica disputatio de ente et ejus proprietatibus*).

De la escuela dominicana de Salamanca proceden la filosofía y teología de la Compañía de Jesús, que tuvo, lo mismo que la orden dominicana, su origen en España. Muy pronto inició un desarrollo y formación independientes por medio de sus grandes pensadores. A ellos se deben grandes trabajos en pro de la explicación de Aristóteles. Pedro de Fonseca, llamado el Aristóteles español, daba sus lecciones filosóficas sobre el texto griego de Aristóteles. Su comentario a los Metafísicos en cuatro tomos, en el que son aducidos numerosos comentaristas escolásticos y griegos, y que refleja con una interpretación original y profunda las ideas y demostraciones del Estagirita, posee un valor imperecedero. Del estudio fundado por la Compañía en Coímbra, salió un gran comentario a todas las obras aristotélicas, el llamado *Cursus Conimbricensis*. Una obra de semejante envergadura es el comentario a Aristóteles de la escuela carmelitana de Alcalá, pero orientada de una manera netamente tomista, el *Cursus Complutensis*. Por su penetración y claridad se destaca el comentario a Aristóteles del P. Silvestre Maurus, S. J.—recientemente publicado por el cardenal Fr. Ehrle—el cual escribió también *Quaestionum philosophicarum libri quinque*. El mayor teólogo jesuita español, Francisco Suárez trabajó también mucho en el campo filosófico. Sus *Disputationes methaphysicae* no siguen el orden de la Metafísica aristotélica, sino que constituyen una sistematización de toda la ciencia metafísica, sobresaliendo tanto por el conoci-

(11) A. Lang, Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München, 1925.

miento histórico-crítico y el empleo de la explicación greco-escolástica de Aristóteles, como por la elaboración constructiva e independiente de las ideas, y distinguiéndose además por su exposición luminosa y clara y su fluido latín. También en la teoría del conocimiento y en Psicología (*De anima*) marca el Doctor Eximio un impulso notable. Sus obras *Defensio fidei* y *De legibus* han impulsado la Filosofía del Derecho público y la del Estado, y han desarrollado y dado forma, ya antes de Hugo Grocio, al derecho de Gentes, fundado por Francisco de Vitoria, como lo reconocen hoy juristas como I. Kohler y A. Verdross. En Suárez aparece claramente la tendencia a las cuestiones prácticas y morales, así como también el carácter avanzado y comunicativo de la filosofía española. Su influjo se extendió fuera de las fronteras de su país natal y de su Orden, e incluso fuera de la filosofía y teología católicas, en las cuales sigue siendo una alta autoridad. Es un hecho digno de notarse en la Historia de la Filosofía, que la metafísica de Suárez haya sido norma y ejemplar para la metafísica escolar de las Universidades protestantes de Alemania y Holanda, en las cuales ha ejercido una vasta influencia. Por las investigaciones de J. Petersen, K. Eschweiler, E. Lewalter, y sobre todo de M. Wundt, han sido puestas en claro estas relaciones entre la escolástica española y el protestantismo alemán (12). El filósofo holandés Hoerebook, considera a Suárez como el «*omnium metaphysicorum papam atque principem*». También Gabriel Vázquez, el teólogo jesuita más importante después de Suárez, pensador crítico dotado de un alto talento

(12) J. Petersen, Die Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921. K. Eschweiler, Die Philosophie der Spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts. Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I, Münster 1928, 251-325. B. Lewalter, Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ibero-amerikanische Studien 1935. M. Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939.—Cf. además: B. Jansen, S. J., Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17-18. Jahrhunderts, Fulda 1936. M. Grabmann, Mittelalterliches Gristesleben I, München 1926, 525-560: Die disputationes metaphysicæ des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung.

especulativo, ha dejado en sus grandes Comentarios sobre Santo Tomás, gran abundancia de agudas investigaciones filosóficas que fueron publicadas después de su muerte con el nombre de *Disputationes metaphysicae*. Como es sabido, A. Schopenhauer se ha expresado acerca de la Metafísica de Suárez con frases de alto encomio.

España es también la patria de los manuales sistemáticos de Filosofía escolástica. Citaremos los *Cursus philosophici* que brotaron de la pluma de jesuitas del siglo xvii, Hurtado de Mendoza, Francisco de Oviedo, Rodríguez de Arriaga, que durante 30 años fué Canciller y profesor en la Universidad de Praga. La corriente de la escuela tomista está representada por los *Cursus philosophici* de Juan de Sto. Tomás, Diego Ortiz, etc., y por la *Summa philosophica* de Felipe de la Sma. Trinidad, carmelita descalzo. También en el siglo xviii la escolástica española produjo importantes obras filosóficas.

La Mística española que alcanzó en el siglo xvi su más alto grado de esplendor, ha proyectado también poderosos reflejos de luz filosófica, y es al mismo tiempo el terreno en que se han unido la piedad española y alemana, influyéndose mutuamente. La Ascética y Mística españolas de San Ignacio de Loyola, recibieron el influjo de la *devotio moderna* alemana y flamenca. Pueden notarse también puntos de contacto entre Juan Taulero y San Juan de la Cruz (13). El rico contenido filosófico y principalmente psicológico de las obras de los místicos españoles, de un Juan de los Angeles, de Sta. Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz, han sido puestos de relieve por las investigaciones actuales, sobre todo del P. Rousselot, S. J., J. Maréchal, S. J., A. Mager, O. S. B. y otros. También la Mística extraviada de Miguel de Molinos, el Quietismo español, que nos recuerda las doctrinas budistas, puede tener interés filosófico-histórico.

La literatura filosófica española extraña a la escolástica, ha sido a su vez influenciada por el Cartesianoismo, Sensualismo, Materialismo, y es inferior en importancia a la literatura escolástica. En los primeros tiempos del siglo xix había

(13) Próximamente aparecerá sobre esto un estudio de A. Winckhofer.

sufrido mucho la ciencia filosófica y en general toda la vida cultural, debido a los efectos desoladores de aquellos años de guerra. En el siglo XIX nos encontramos con algunos pensadores independientes que no pertenecieron a ninguna escuela ni crearon otras, como Pedro Mata, en cuyo *Tratado de la razón humana* se respira un ambiente empírico-materialista, Ramón de Campoamor, autor de una obra importante sobre *Lo absoluto*, y Angel Ganivet, con su libro *Idearium español*. Una escuela verdaderamente tal se formó bajo el influjo del filósofo alemán y pronto olvidado en Alemania, el discípulo de Schelling, K. Chr. Fr. Krause. El fundador de este krausismo español, que adoptó también una actitud hostil al cristianismo, fué Julián Sanz del Río, discípulo de Krause en Heidelberg, y que tradujo las obras de su maestro al español. También el cartesianismo, kantismo y neokantismo, hegelianismo tienen en la filosofía española de los siglos XIX y XX, y aún actual, una influencia sobre todo académica.

España es un país en el que la Tradición escolástica en Teología y Filosofía no ha experimentado interrupción alguna, ni siquiera en la época de las luces. La escuela de Alcalá, suprimida en 1826, tenía aún en sus últimos tiempos, valiosos tomistas, y «murió con la Suma (de Sto. Tomás) en los brazos», (Vicente de la Fuente, «Enseñanza tomista en España», pág. 39). Justamente en el siglo pasado aparecen en España pensadores de gran relieve que, dotados de una genial intuición, han penetrado en las profundidades de la teología católica y de la filosofía cristiana, poniendo en contacto esa misma verdad cristiana con las realidades de la vida privada y pública. El más grande de estos pensadores españoles y uno de los mayores filósofos católicos de todos los tiempos ha sido Jaime Balmes, que en el corto espacio de 38 años de vida, desplegó como filósofo, teólogo, apologista y político una fecunda actividad literaria con singular densidad de pensamiento y comprensión de los problemas vitales. Balmes milita en el campo de la filosofía tomista, pero está al mismo tiempo influenciado por Leibniz y por la escuela escocesa, y en sus obras filosóficas (*Filosofía fundamental*, *Curso de filosofía elemental*, *Cartas a un escéptico*) ha enfrentado la Escolástica con el pen-

samiento moderno, con gran independencia de criterio. Su obra *El protestantismo comparado con el catolicismo, en sus relaciones con la civilización*, constituye una de las exposiciones más brillantes y grandiosas del tema: «Iglesia católica y cultura». Las obras de Balmes fueron en su mayor parte traducidas muy pronto al alemán, y así «ha sido Balmes no sólo para España; sino también para Alemania, un guía hacia los tesoros olvidados de la filosofía cristiana» (*P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz, 1881, p. 1101*). Aún conservo el grato recuerdo de los momentos que pasé, en noviembre de 1929 en Vich, junto a la tumba de esta grande y noble figura. Sus obras, de las que el P. Casanova, S. J. ha publicado una edición crítica, son comparables a las catedrales medievales de Toledo, Sevilla, Burgos, Tarragona, etc., monumentos que elevan al cielo la grandeza del espíritu español. La marcada inclinación del pensamiento español hacia la filosofía práctica, y la aplicación de los principios filosóficos a la concepción y forma de la vida, aparecen, sobre todo, en los seglares católicos del siglo XIX. Juan Donoso Cortés en su obra *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* y *Lecciones de Derecho político*, ha desarrollado y defendido los principios cristianos en el orden estatal y social (14). El político D. Alejandro Pidal y Mon, profesor de Derecho en Madrid, que escribió también una obra sobre Santo Tomás de Aquino, esclareció de una manera programática la posición de la Iglesia ante los problemas políticos sociales. El filósofo madrileño, Juan Manuel Ortí y Lara, muy conocedor de Santo Tomás, fué un gran campeón en la lucha contra la filosofía de Krause. Y el mayor filósofo español del siglo XIX, dominico y netamente tomista, cardenal Ceferino González y Díaz de Tuñón, obispo de Córdoba, arzobispo de Sevilla y Toledo, llevó la aplicación de las grandes concepciones de la filosofía tomista al terreno práctico de la ciencia y de la vida, en su obra *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*. Su obra, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, que en mis años de estudiante leí con gran provecho en la tra-

(14) A. Dempsf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg 1937. P. D. Weitemeyer, O. F. M., Donoso Cortes, Staatsmann und Theologe, Münster 1940.

ducción alemana de Nolte como uno de mis primeros manuales de filosofía tomista, constituyen una magnífica introducción a la filosofía de Sto. Tomás, y su *Philosophia elementalis* es de los mejores manuales escritos en latín de filosofía tomista. También su *Historia de la Filosofía*, en cuatro volúmenes, resulta muy útil para el conocimiento de la escolástica española. En el siglo xx, se destaca la producción de otros dos notables dominicos españoles: el P. Juan González Arintero, el cual ha escrito con orientación tomista importantes obras que aplican el concepto de la evolución a los problemas teológicos y místicos; y el P. Norberto del Prado, a quien debemos, además de una obra en tres volúmenes *De gratia et libero arbitrio*, otra exposición muy profunda sobre el tan debatido problema metafísico de la real distinción entre la esencia y la existencia (*De Veritate fundamentalis Philosophiae christianae*). Figura sobresaliente de la Orden de San Agustín es el P. Marcelino Gutiérrez, autor de la notable obra *Fr. Luis de León y la filosofía española del siglo xvi*.

A la corriente suareziana de la filosofía neoescolástica, ha dado prestigio el P. José Urráburu, S. J., con sus voluminosas y bien nutridas *Institutiones philosophiae* en ocho tomos.

Igualmente en el siglo xx surge la noble y próspera figura del Director de la Biblioteca Nacional de Madrid, Marcelino Menéndez y Pelayo, el sabio más grande y más universal que la España católica ha producido desde hace un siglo. Es un historiador de primer orden de la Literatura y Estética, vocero de la gran tradición española, y sus importantes obras: *Historia de los heterodoxos españoles*, *Historia de las ideas estéticas en España* y *La Ciencia Española*, constituyen una clave preciosa para el conocimiento a fondo del origen y carácter peculiar de la ciencia y filosofía españolas en la Edad Media, en la época del barroco y en los tiempos modernos.

En la neoescolástica española de los últimos tiempos y de la actualidad, se advierte el influjo de la escuela de Lovaina del Cardenal Mercier en el agustino Marcelino Arnaiz y en las obras de Psicología de Juan Zaragüeta y de Ugarte Ercilla, S. J. La corriente histórica de esta escuela está representada sobre todo por Alberto Gómez Izquierdo, autor de una *Historia de la Filosofía española en el siglo xix*.

También la historia de la filosofía tiene en España dos representantes muy notables, en dos profesores madrileños, el malogrado A. Bonilla y San Martín, que pudo llevar su magna *Historia de la Filosofía española*—estudio directo de las fuentes—solamente hasta el siglo XII, escribiendo asimismo la mejor monografía sobre Luis Vives; y Miguel Asín Palacios, el mejor conocedor e infatigable investigador de la filosofía árabe y de la mística islámica, que ha publicado gran cantidad de monografías de filósofos árabes, en especial de Algazel, exponiendo las relaciones del pensamiento filosófico árabe con el cristianismo y con la escolástica latina. Uno de los investigadores más notables en el campo de la filosofía árabe y profesor en Madrid, es Angel González Palencia (Ibn Tofayl, el filósofo autodidaco. El Catálogo de las Ciencias de Alfarabi, etc.). En el campo de la filosofía española del Derecho, se destaca Luis Recasens Siches (*La Filosofía del Derecho* de Francisco Suarez).

Un importante número de valiosas investigaciones sobre la Historia de la Filosofía española y catalana, principalmente sobre Duns Scoto y la filosofía española de los siglos XVI y XVII, lo debemos a Joaquín Carreras y Artau, profesor en el Instituto catalán de Barcelona, mientras que su hermano Tomás Carreras y Artau, se ocupa con preferencia en los diversos campos de la Filosofía sistematizada. Sólo podíamos presentar una ligera selección de la continua y densa actividad de la filosofía española, especialmente de la escolástica de los últimos tiempos (15).

Este rápido recorrido por la historia de la filosofía española nos ha puesto en contacto con fuertes personalidades del mundo del pensamiento y un grandioso movimiento espiritual, y ha despertado en nosotros la impresión de que la investigación histórica descubre aquí un vasto y rico campo de trabajo en que ocuparse, y que la historia del pensamiento filosófico español crecerá más en grandeza cuando la investigación histórica nos dé más a conocer las figuras de

(15) M. Grabmann, *Historia de la teología católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días*. Versión española por el P. David Gutiérrez, Agustino. Madrid, 1940, 342-349, 433-434. El P. Gutiérrez añade en esta traducción una valiosa introducción y adiciones.

pensadores de la Península Ibérica con monografías individuales y con una exposición de conjunto. Esta visión sintética a través de la evolución histórica de la filosofía española confirma la tesis de A. Bonilla y San Martín, de que la característica de esta filosofía es el realismo. Lo que se patentiza en el hecho de que la escolástica verdaderamente sana, y no la escolástica que se pierde en sutilezas, ha alcanzado en España a través de los siglos un puesto preponderante, y se ha puesto en contacto muy íntimo con la Literatura y el Arte. Como la escolástica medieval de San Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino llegó a obtener en el poema del Dante su expresión y forma poética, así también Calderón de la Barca es el mejor literato y poeta inmortal de la escolástica española en los tiempos del barroco. Precisamente en la escolástica española medieval y moderna tiene expresión clara la independencia y originalidad de la filosofía española, así como su carácter tradicional y progresivo. Propiamente en España sólo la Escolástica ha echado raíces firmes y hondas, mientras que otros sistemas filosóficos venidos de fuera — récuérdesse simplemente el krausismo del siglo XIX — se han extinguido. Quizás sea Erasmo de Rotterdam el que más profundamente haya influido, desde el exterior, en la vida espiritual española, sobre todo en el siglo XVI, como lo ha mostrado M. Bataillon en su gran obra: *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle* (París 1937). Pero este influjo no afecta propiamente y de una manera directa a la filosofía. A la filosofía española actual podemos aplicarle las palabras de Goethe: «Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen» = lo que has heredado de tus padres, gánalo para poseerlo.

PROFESOR M. MARTIN GRABMANN,
Proto notario Apostólico.

La ley meramente penal

y la legislación eclesiástica

Introducción.

1. Cuando se trata del problema de las leyes puramente penales, los autores se refieren, casi exclusivamente, al orden civil y no al eclesiástico. Partiendo del análisis, más o menos filosófico, de la ley y de la pena, se llega a la aplicación concreta de la teoría para determinar la obligatoriedad moral, en conciencia, de las leyes civiles y, más en particular, de determinadas leyes de esta índole, como de tasas, de impuestos y otras análogas emanadas del poder secular (1).

2. A nuestro juicio, sin embargo, el problema tan debatido de las leyes puramente penales puede tener un carácter más trascendente. Porque, dejando a un lado la legislación civil, cabe preguntar: ¿son posibles en el Derecho canónico, común o particular, las llamadas leyes puramente penales? ¿Existen, de hecho, en la legislación de la Iglesia algunas normas legales de esta naturaleza?

3. Creemos que el estudio del problema, en el campo canónico, no es del todo inútil. Antes, al contrario, a la luz de los sagrados cánones y demás disposiciones eclesiásticas, puede hacerse alguna aportación a esta materia tan difícil y disputada.

Bajo el punto de vista canónico, acaso pueda precisarse algo más el valor de la ley en general, el valor de las leyes

(1) Véase en este sentido nuestro trabajo *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales. O la obligatoriedad moral de las leyes humanas*, Salamanca, 1941. En él encontrará el lector, además de bibliografía, la parte filosófica, histórica y jurídica de esta cuestión.

eclesiásticas en particular, y la eficacia de la teoría o sistema de las leyes puramente penales.

4. Nace, precisamente, el problema en las obras de los teólogos y canonistas medievales, con motivo de las constituciones de Ordenes religiosas (2) y de ayunos preceptuados por la autoridad eclesiástica (3). Luego es lógico examinar esta cuestión desde el punto de vista eclesiástico y no exclusivamente civil.

5. De esta forma se obtendrá una base para ciertos conflictos entre el fuero interno y externo de la Iglesia; se comprenderá mejor la ordenación armónica y sistemática del Código canónico; se concretarán más los principios—un tanto vagos—de derecho y de equidad (principios a los que algunas veces alude el Código de la Iglesia); se establecerá una comparación con el Derecho civil; comparación siempre útil al canonista; y, sobre todo, se verá si la ley puramente penal es *contra ius*, o sólo *praeter ius*; ya que, en el primer caso, se impondría la revisión o acoplamiento al Código de los estatutos y ordenaciones tenidos como meramente penales en muchas Ordenes y Asociaciones religiosas.

6. Por lo general, aunque no unánimemente, suele hacerse la siguiente clasificación de las leyes, atendiendo a su efecto obligatorio: a) *Leyes morales*, cuya transgresión produce una culpa teológica, pero no punible en el fuero externo. b) *Leyes puramente penales*, que de suyo, únicamente, obligan a sufrir una sanción establecida. c) *Leyes mixtas*, que participan, a la vez, de la doble razón de pena y de pecado, en caso de su violación (4).

7. Sobre las leyes morales y mixtas no hay discrepancia

(2) A. VAN-HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, I, Mechliniae-Romae, 1930, pág. 153. P. HARMIGNIE, «Ordonnances humaines et obligation de conscience», en *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, 1930, pág. 295.

(3) *Lectura Guidonis de Bayso Archidiaconi super decreto*, Tridini MCCCC, D. XXV, fol. XXX.

(4) P. HARMIGNIE, l. c., pág. 276. A. VAN-HOVE, l. c., pág. 153. G. MICHIELS, *Normae generales Juris Canonici*, I, Lublin, 1929, pág. 526 ss. A. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epilome Juris Canonici* (edic. 3.^a), 1927, n. 73, pág. 69. D. PRMÜMER, *Manuale Theologiae Moralis*, I, Friburgi Brisg. MCMXV, n. 209, pág. 124, 125.

notable entre los autores. Mas acerca de la meramente penal, supuesta su posibilidad, que no todos admiten (5), existe un cuádruple modo de concebirla. Diversidad de conceptos que, por no haber sido suficientemente atendida, ha hecho más oscura esta materia ya de suyo intrincada. Una vez más, la poca fijeza terminológica ha venido a agrandar la disputa. Así, pues:

1.º Para algunos, la ley puramente penal no obliga a nada. Ni a culpa ni a pena. Los que se expresan de este modo parece que quitan a la ley puramente penal toda obligación de conciencia (6).

2.º Otros han visto en esta ley una obligación disyuntiva, alternativa u optativa. Es decir, el legislador deja en libertad a los súbditos, bien para que cumplan aquello a lo que se ordena el prescripto penal, o bien para que sufran si no la pena. Colocan al legislador en un estado de indiferencia. Tal modo de concebir la ley puramente penal estuvo en boga, sobre todo, en el siglo pasado (7).

3.º Muchos niegan a la ley meramente penal una obliga-

(5) Puede verse una relación detallada de autores, antiguos y modernos, que niegan la posibilidad de la ley puramente penal, en *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales*, n. 109, pág. 111, 112.

(6) S. ALFONSO MARIA DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, I, De leg., c. I, n. 145 (*Opera Moralia*), Roma, MDCCCCV, pág. 126. CARD. GOUSSET, *Theologie Morale a la usage des cures et des confesseurs*, I, I, n. 154, pág. 58. I. KENRICK, *Theologia Moralis*, Machliniae, 1860, I, pág. 178. A los tres autores A. JANSSEN disculpa diciendo que, no obstante emplear locuciones absolutas que excluyen toda obligación, puede suponerse que aquéllos no quisieron dar a sus palabras un sentido tan amplio, aunque, desde luego, se expresaron con poca claridad y cuidado. JANSSEN, «De lege mere poenali», en *Jus Pontificium*, 1924, pág. 123. El parecer de S. ALFONSO en este punto lo exponen: J. GÜENECHÉA, *Principia Juris Politici*, II, Romae, 1939, n. 244, pág. 56; P. HARMIGNIE, l. c., pág. 287.

(7) F. X. WERNIG, *Jus Decretalium*, I, tit. IV, Prati 1913, n. 112, pág. 134, 135. D' ANNIBALE, *Summula Theologiae Moralis*, I (edic. 2.ª) Romae 1908, n. 207, pág. 199. BOUQUILLON, *Theologia Moralis fundamentalis*, n. 131, pág. 204. SEHMKUHL, *Theologia Moralis*, I, Friburgi Brisg. MCMXI, n. 310, pág. 180. FERRERES, *Compendium Theologiae Moralis*, I, Barcelona 1932, pág. 129, 130. CALCAGNO, *Ethica*, n. 381 (según GÜENECHÉA, l. c., pág. 58). PLATEL, *Synopsis cursus theologiae*, II, Bruges, c. V, n. 547, pág. 298.

ción directa, inmediata y absoluta; pero suponen, a la vez, otra indirecta e hipotética. O sea, dicha ley no obliga a aquello por lo que se establece la sanción, mas sí obliga la misma ley—no otra extraña o superior—a cumplir la pena (8).

4.º Por fin, hay quienes, atendiendo únicamente a la estructura externa de la ley, definen la puramente penal diciendo que es la que nada manda ni prohíbe sino que establece sólo una pena (9). Se fijan, por tanto, estos autores, imbuidos del formulismo del Derecho romano, en la forma en que están redactados los textos legales.

8. Determinados ya los diversos sentidos de la ley puramente penal, puede preguntarse: ¿es posible esta ley en el Derecho canónico? ¿De hecho, se dan o se han dado en la Iglesia, alguna vez, leyes de esta índole? ¿El Código canónico rechaza tal concepto? ¿Cuál es el sentido de los cánones que posiblemente pudieran aducirse y que, algunas veces, se aducen en pro o en contra en esta cuestión?

9. Para proceder con método, dividiremos el presente trabajo en dos partes. En la primera se estudiará el problema en el Derecho particular eclesiástico; y en la segunda en el Derecho común—antiguos Decretales y Código vigente—.

I

En el Derecho particular.

10. El hecho de las leyes puramente penales es inconcuso, incontrovertible en un caso: el de las reglas, constituciones o estatutos de bastantes Órdenes y Asociaciones reli-

(8) Véase éste, que es el concepto más admitido, en SUAREZ, *De legibus*, l. V, c. IV (edic. Vives) MDCCCLVI (*Opera Omnia*), V, n. I ss., pág. 423-427.

(9) A. DE CASTRO, *De Potestate Legis Poenalis*, l. I, c. IX, Pariiis MDLXXI (*Opera Omnia*), col. 1613. Esta sentencia del ilustre franciscano se halla ampliamente expuesta en *Alfonso de Castro*... n. 95 siguientes; pág. 92 sgs. ENRIQUE DE GANTE (GANDAVENSIS), *Quodlibeta*, Parisiis 1518, 3, q. XXXIII, fol. LXXXI-LXXXII v. A. DE CLAVÁSIO, *Summa Angelica*, v. Inobedientia (edic. J. Marescal, sin lugar) MCCCCXIII. D. DE COVARRUBIAS, *Relectiones* (*Opera Omnia*), I, Genovae MDCCXII, Relectio c. Peccatum, pars II, § V, n. 4, pág. 618.

giasas. Precisamente, la doctrina sobre la ley puramente penal empezó a elaborarse con ocasión del Prólogo de las Constituciones dominicanas que decían: «Para proveer a la unidad y a la paz de nuestra Orden, queremos y declaramos que nuestras Constituciones no obligan a culpa, sino sólo a la pena, a no ser que exista un precepto o que se desprecien» (10).

(10) *Constitutiones FF. Ordinis Praedicatorum*, Romae MDCXC, Prologus IV, pág. 9. Que se originara la controversia de las leyes puramente penales con motivo de esta cláusula lo dicen: VAN-HOVE, l. c., n. 148, pág. 153; P. HARMIGNIE, l. c., pág. 295. El P. JOAQUIN AZPIAZU, en su obra *Moral Profesional Económica*, «Fomento Social» 1941, n. 27, pág. 31, not. 32, hace constar el mismo hecho: el origen de la teoría de la ley puramente penal de las Constituciones dominicanas y, a continuación, dice que sería interesante ver si es el documento de 1228 el primero en que aparece esta cláusula. Por nuestra parte podemos responder que, en la gran cantidad de autores y fuentes que venimos examinando desde hace algún tiempo, no se encuentra nada que pudiera dar mayor motivo a esta cuestión que el dicho Prólogo de los Dominicos. Ahora bien, como observa el P. AZPIAZU, siguiendo a HEINRICH-DENIFLE, en las Constituciones de 1228 se encuentra ya la célebre cláusula. Pero ¿antes de 1228 existía ya esta declaración? Sabemos que Santo Domingo escribió sus Constituciones, aunque no se conservan (A. WALZ, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae MCMXXX, pág. 28). Sabemos igualmente que las Constituciones elaboradas en 1220 -primer Capítulo de Bolonia- presentan una fisonomía muy sorprendente: «...Las Constituciones de los Predicadores son en su forma una obra de derecho puro. En vano se buscará en ellas los elementos éticos...» (P. MANDONNET, *Santo Domingo*, Madrid 1929, pág. 74). Y, finalmente, sabemos que el Santo, en el Capítulo de Bolonia del 20 o del 21, manifestó este deseo de no obligar a sus religiosos en sus Constituciones a culpa y que, si supiera, añadió, para consolar a algunos pusilánimes, que por alguna de aquellas reglas iba a ponerse algún lazo perjudicial para la conciencia, las raería de su libro y de los claustros. (Así, H. DE ROMANIS, 5.º Maestro General de la Orden, quien dice haberlo oído a un religioso testigo presencial. *Opera de vita regulari*, II, Romae 1889, pág. 46). El Capítulo primero general, celebrado en Bolonia bajo la presidencia de Santo Domingo, fué el 1220; el segundo el 1221, también presidido por el Santo, quien murió, como es sabido, el 6 de agosto del mismo año. Luego por lo menos en 1221—más probable en el 20, según se desprende de las palabras de MANDONNET que hemos aducido antes—ya tenemos esta cláusula manifestada por Santo Domingo. (*Acta Capitulum Generalium*, I, Romae 1898, pág. 1, 2).

Humberto de Romanis, comentarista de dichos estatutos, y Vicente Bandelli, general de la Orden, recordarán después, de clarándolo auténticamente el último, aquella prerrogativa de las reglas (11).

Santo Tomás de Aquino, tan traído y llevado en esta cuestión, dice literalmente: En la Orden de Predicadores, la regla «no obliga a culpa ni mortal ni venial, sino sólo a sufrir la pena tasada» (12).

En el mismo siglo XIII, Enrique de Gante (Gandavensis), primer autor de los que hemos visto que trata la cuestión de las leyes puramente penales, expone aquella, precisamente, con ocasión de lo perteneciente a los votos de los profesos. En este lugar se encuentra ya la frase de «ley puramente penal», y resuelve en él que ciertos estatutos religiosos, en virtud de su forma, sólo obligan a la pena, si bien es verdad que algunas veces obligan bajo culpa, en virtud de otro motivo (13).

Guido de Bayso (Archidiaconus), en el siglo XV, distingue dos clases de consejos; cada uno de los cuales produce diversa obligación. El de «reverencia o reverencial y el consejo de perfección». Pone como ejemplo de los últimos los ayunos aconsejados *ieiunia persuasa*, en algunos institutos particulares (14).

El sumista Angel de Clavasio, muerto hacia 1493, examina cuándo la desobediencia de la ley y, sobre todo, de los consejos sea pecado (15).

El Cardenal Cayetano, comentando el texto antes aducido de Santo Tomás, conviene con éste en que dichos esta-

(11) H. DE ROMANIS, l. c., en la nota anterior. V. BANDELLI, *Commentarium ad Constitutiones*, l. c. Romae MDCXC, pág. 11. Sobre H. DE ROMANIS, además de la obra impresa, cf. el Ms. de la Universidad de Salamanca, sig. 29, fol. 5. Ha de observarse también que en el Comentario de BANDELLI, l. c., ya se lee la frase «...jure Constitutiones et non habent praeceptum adnexum».

(12) 2-2^{ae}, q. 186, a. 9 ad 1.

(13) *Quodlibeta*, l. c. Nótese el carácter formalístico de la ley puramente penal: «...en virtud de su forma...».

(14) *Lectura Guidonis de Bayso Archidiaconi super decreto*, l. c.

(15) *Summa Angelica*, v. Inobedientia, l. c. No aporta nada nuevo, pues sigue en parte a Enrique de Gante y en parte a Guido de Bayso. En los tres hay poca precisión.

tutos no obligan a culpa; pero va más allá cuando dice que ni aun en cuanto a la pena producen obligación moral alguna (16). Es, por tanto, el ilustre comentarista de la *Summa* uno de los pocos autores que presentan la ley puramente penal destituida de todo valor obligatorio, en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena.

El P. Vitoria, con la claridad y precisión de siempre, enseña que el legislador eclesiástico a veces establece estatutos sin que obliguen a culpa, como el prelado de religiosos entre sus hermanos (17).

Suárez formula la siguiente proposición que defiende: Las reglas de los religiosos muchas veces obligan bajo pena y no bajo culpa (18).

11. En el mismo sentido pueden aducirse los Estatutos de los Frailes Menores de San Francisco, que copian la cláusula de los Dominicos: «No queremos poner vínculo alguno de pecado a muchos hermanos con los presentes estatutos, quedando a salvo siempre el derecho divino y humano» (19).

12. Eugenio IV declara que todo lo contenido, fuera de los votos, en la primitiva regla de Santa Clara no obliga bajo culpa (20). Igual sucede en la Compañía de Jesús (21).

13. Por no ser de nuestro tema, dejamos sin aducir las Constituciones de las antiguas Ordenes Militares o de Caballería—tenidas como verdaderas Ordenes religiosas según la sentencia más probable—, donde con frecuencia se encuentra la misma cláusula de la no obligación a culpa, sino sólo a pena (22).

(16) *In 2-2.ªe. Commentaria*, q. 186, a. 9, Romae MDCCLXXIII, IV, pág. 172-175.

(17) *Relecciones teológicas*, II (edic. crítica del P. Luis A. Getino), Madrid, 1934, *De la Potestad civil*, n. 20, pág. 205.

(18) *De legibus*, l. V, c. IV (edic. Vives) MDCCCLVI (*Opera Omnia*), V, n. 4, pág. 424. En idéntica forma se expresa en el tratado *De Statu Religioso*, l. X, c. VIII, n. 16, pág. 90 (*Opera Omnia*), XV.

(19) Véase en ALFONSO DE CASTRO, *De Potestate Legis Poenalis*, l. I, c. VIII, col. 1606.

(20) Bula «*Ordinis tui*», 5 feb. 1447, *Bullarum... edictto*, F. Gaude, V, pág. 92.

(21) *Institutum Societatis Jesu*, II, Florentinae 1893, *Constitutiones*, pars. IV, c. V, pág. 102, 103.

(22) P. e. *Definiciones de la Orden de Caballería de Alcántara*, Madrid 1640, tit. 3, pág. 15.

14. Es, pues, un hecho evidente: *A)* La existencia de leyes o estatutos puramente penales en el Derecho particular de la Iglesia.

B) Así mismo, de la breve exposición histórica que hemos presentado, resulta que el concepto de ley meramente penal más admitido por los autores y por las constituciones religiosas es el de una obligación indirecta o hipotética (en cuanto a la pena), y a la vez, es de una ausencia positiva de la obligación directa, inmediata o absoluta (en cuanto a la culpa).

C) El concepto de una ley puramente penal con una obligación disyuntiva, alternativa u. optativa, no se encuentra en los textos de las constituciones religiosas ni en los autores que de ellas tratan.

D) La manera de concebir la ley puramente penal, destituida de toda obligación moral, en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena, es rarísima. Sólo la encontramos en el Cardenal Cayetano (23).

E) El concepto formalístico de la ley puramente penal, es posible en las constituciones religiosas: *a)* porque aluden expresamente a él los autores, como hemos visto; *b)* porque muchas veces aunque se trate de leyes puramente penales, en los institutos religiosos, la violación de sus constituciones implica una culpa moral, ya por suponer dichas normas una obligación que nace de los votos o del mismo estado religioso, ya por el peligro de pecar, ya por negligencia, pereza, etcétera. De donde se sigue que, prácticamente, los religiosos pueden pecar al quebrantar las constituciones o reglas, aunque de por sí éstas tengan forma de meramente penales, nada manden ni prohiban.

F) Estas leyes o normas deben producir necesariamente una obligación; ya que propio de toda ley es el que obligue, que cause un vínculo moral. Ahora bien, en el sistema de leyes puramente penales, esta obligación se contrae a la pena solamente, y por lo mismo, ésta ya ha de cumplirse bajo pecado. Así se evita tener que recurrir, para explicar su vínculo obligatorio, a la necesidad moral que tales leyes imponen, v. gr., a los superiores, que han de hacer cumplir, y esto

(23) Cf. la nota 16.

bajo culpa, dichos estatutos. Porque los superiores quedan obligados, en cuanto a culpa también, a vigilar por el cumplimiento de las constituciones; pero esta obligación no nace de los estatutos penales, sino de su oficio y de la ley natural.

15. De esta forma, puede darse una solución a aquellos autores, sobre todo modernos, que rechazan la teoría de las leyes meramente penales porque no ven en ellas una obligación nacida de su misma naturaleza (24). La obligación a la pena, taxativamente expuesta en las constituciones religiosas, salva esta obligatoriedad intrínseca y natural de la ley.

16. Por otra parte, no se comete injusticia alguna al imponer una pena por haber violado un estatuto que no obliga bajo culpa. La correlación necesaria que parece existir entre la culpa y la pena es uno de los mayores argumentos en contra de la ley puramente penal (25). Pues bien, en los institutos religiosos, sus miembros, en virtud de la profesión, aceptan y se comprometen, de modo más o menos explícito, a cumplir los estatutos y lo en ellos contenido. Luego los religiosos, aunque no tengan culpa teológica, deben someterse a la pena establecida o que imponga el superior.

17. Así, no es necesario recurrir en, este caso, ni a la diferencia entre obligación moral y obligación jurídica, obligación en el fuero interno y en el externo, ni al principio teológico jurídico de que, para infligir una pena, no hace falta que haya precedido una culpa, sino que basta una causa (26).

18. ¿Cómo se explica el hecho de las ordenaciones o leyes puramente penales en los institutos religiosos? Desde luego se observa que los fundadores y autores de dichas constituciones, al poner en éstas la cláusula inhibitoria de la obligación moral o en cuanto a la culpa, intentaban no ligar con demasiados vínculos morales a los miembros de sus institutos. Esta norma prudencial se encuentra de acuerdo, completamente, con los principios filosóficos y tradicionales.

(24) P. e. RENARD, l. c., pág. 188 ss.

(25) Toda pena supone una culpa, ya que a un inocente no se puede castigar. Por lo mismo, la ley puramente penal es un concepto jurídicamente absurdo. De esta dificultad y de su solución nos ocupamos ampliamente en *Alfonso de Castro*..., pág. 58 sgs. y 95 sgs.

(26) Reg. 23, Reg. iuris in VI.º S. THOMAS, 2-2^{ae}, q. 108, a. 4 ad 2.

19. Las leyes tienen la razón de medio en orden a un fin, que es el bien común. Cada sociedad persigue un fin inmediato, que, en este caso, es el perfeccionamiento espiritual de sus individuos. Además, las Ordenes y Asociaciones religiosas no participan de la naturaleza de sociedad necesaria, absoluta o perfecta y así quedan dentro del orden de las llamadas sociedades facultativas (27). En estas sociedades facultativas, como el bien que se persigue no es exigible a todos y como su obligación no implica una necesidad absoluta, de ahí que en dichos institutos se establezcan expresamente normas no obligatorias en cuanto a la culpa.

20. Dando un paso más, encontramos en esta doctrina la explicación de otro hecho singular. Porque el fin de las Asociaciones religiosas es el perfeccionamiento espiritual de sus individuos, se sigue que en vano ha de buscarse ni en la sociedad civil (sociedad perfecta en su orden), ni en las sociedades de recreo, de artistas, etc. (sociedades facultativas), una cláusula parecida a la declaratoria de la no obligatoriedad en conciencia que únicamente se encuentra en los institutos de esta índole. Se tiene, pues, en las Ordenes y Asociaciones religiosas una perfecta conformidad y armonía entre su legislación particular y la naturaleza de aquellas sociedades.

21. Pero todavía nos presenta otro dato más, no despreciable en el sistema de las leyes puramente penales, esta legislación particular de las Ordenes religiosas. ¿Por qué no obligan en cuanto a la culpa esos estatutos religiosos? Porque así lo han declarado, en un buen número de casos expresamente, sus autores. Luego parece lógica la conclusión siguiente: Sin tal cláusula, podría pensarse con fundamento en la obligatoriedad moral de dichos estatutos; podría frecuentemente dudarse, teniendo para ello razones graves, si obligan o no en conciencia. Por tanto, de este hecho, en parte de observación psicológica, puede deducirse también que toda ley o toda ordenación positiva entraña en sí y lleva, como adjunto esencial y necesario, cierta obligatoriedad; obligatoriedad moral que siempre se hará efectiva, a no ser que el legislador diga expresamente lo contrario. Por eso las cláusulas expresas de muchas constituciones.

27) P. HARMIGNIE, I: c., pág. 291 ss.

22. Queda otro punto que averiguar acerca de los estatutos religiosos. ¿Estos estatutos son leyes? ¿Merecen tal denominación; o más bien que leyes han de llamarse ordenanzas, provisiones de los superiores, etc.?

23. No faltan autores de todos los tiempos que, ante el hecho de las leyes meramente penales, evidenciado con esta clase de estatutos que no obligan más que a la pena, para impugnar la teoría, han tenido que negar que aquéllos sean leyes y han afirmado que son, o unas ordenanzas humanas que no alcanzan la categoría de ley, o unos meros consejos o normas directivas.

24. Para los moralistas y juristas apenas si interesa esta cuestión de la nomenclatura; ya que es igual fallar que no hay obligación bajo culpa gracias a una ley o a un estatuto. Pero para quien investiga la misma potestad o fuerza de la ley—no de los estatutos—, para quien quiere saber las prerrogativas necesarias legales o hasta dónde se extiende la obligatoriedad que implica toda ley, puede ofrecer esta cuestión algún interés (28).

25. Renard (29) y Koch (30), dos de los impugnadores contemporáneos de la teoría de las leyes puramente penales, han negado el carácter legal a las constituciones religiosas. Wernz (31), en cambio, se pronuncia por el valor estrictamente legal de dichos estatutos.

26. Aunque bajo otro aspecto (v. gr. si las Ordenes religiosas forman una sociedad capaz de leyes en sentido estricto) pudiera discutirse, sin embargo, en nuestro parecer, creemos que, en cuanto al efecto obligatorio, nada falta a los estatutos religiosos (reglas y constituciones) para que sean verdaderas leyes; ya que, generalmente, proceden de superiores, en el mayor número de los casos, regulares y en virtud de la jurisdicción eclesiástica legífera e imponen, ade-

(28) No asentimos en esta ocasión al preclaro P. G. MICHIELS cuando dice, refiriéndose a esta cuestión, que es *mera de verbis cavillatio*; *Normae Generales*, l. c., pág. 264, nota I.

(29) *Le valeur de la loi*, pág. 210-215.

(30) •Zu der Lehre von den sog Pönalgeretzen• (*Theologische Quartalschrift*), 32 (1900), pág. 275.

(31) *Jus Decretalium*, l. c., n. 112, pág. 135.

más, cierta necesidad moral a lo menos en cuanto a la pena, como queda demostrado. Luego parece no faltarle a dichos estatutos ningún elemento esencial, bajo este aspecto, para que sean verdaderas leyes (32).

Esta misma opinión viene a confirmarla el Código de Derecho canónico, cuando llama a las reglas y constituciones religiosas *leges, leges particulares, ius, ius particulare* (33).

27. En resumen tenemos: 1.º Los estatutos de nuestros religiosos pueden considerarse como leyes meramente penales.

2.º Dichas disposiciones, en su concepto de puramente penales, están de acuerdo con los principios filosóficos tradicionales, con el fin específico de la Iglesia y con la naturaleza particular de sus Asociaciones.

3.º Los mismos estatutos, bajo el punto de vista de su obligatoriedad, son verdaderas leyes.

4.º Ante el hecho de las constituciones religiosas, se explican, o, a lo menos, se aclaran algunos puntos oscuros del problema de las leyes puramente penales (34).

II

En el Derecho común.

28. Decidida ya la cuestión de la ley puramente penal eclesiástica en cuanto a las constituciones o estatutos religiosos o Derecho particular, veamos ahora si este Derecho particular está en pugna con el común y, señaladamente,

(32) SUÁREZ, *De legibus*, l. V, c. IV, n. 4, pág. 135.

(33) Cánones: 488, 1.º «...secundum proprias ipsius societatis leges...»; 495, § 2 «...nihil de ipsius legibus mutari liceat...»; 163 «...lege peculiari...»; 168 «...particularitus legibus...»; 101 «...iure particulari...»; etc. Nótese, además, que generalmente el Código atribuye la misma fuerza obligatoria a las *reglas y constituciones*: cánones 578, 593, 595, § 4.

(34) Hay otro ejemplo de leyes puramente penales en el Derecho particular eclesiástico: el Concilio de Toledo de 1355, can. I, estableció que para no cargar las conciencias de los fieles con las constituciones provinciales, tanto éstas como las de los sínodos anteriores y los que se celebren en adelante, a no ser que expresamente digan lo contrario, no obligan a culpa sino sólo a la pena a los transgresores. MAN-SI, XVI, col. 441. HARDUIN, VIII, col. 1763. HEFLE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, VI, Parisiis, 1915, pág. 933.

con el actual Código canónico. Sólo aludimos al Derecho común antiguo en cuanto nos sirva de norma interpretativa para los cánones vigentes (35).

29. En primer lugar ¿es posible la ley puramente penal en el Código canónico? De suyo, no hay dificultad intrínseca alguna. El legislador humano, y por lo mismo la Iglesia, puede obligar únicamente a la pena y no a la culpa. Pudieron, por tanto, los codificadores, si lo hubieran creído conveniente, obligar en algunos de los cánones de esta manera.

30. Para ello hubiera bastado dejar a salvo estas dos condiciones: a) la obligatoriedad indirecta de esos cánones; b) la racionalidad de tal conducta (36). Sin embargo, lo que pudo legislarse no se hizo. Y la sentencia común de los autores, que incidentalmente hablan de esta cuestión, se pronuncia de modo absoluto por la no existencia actual de tales normas en el Código.

31. Debe, no obstante, precisarse más el sentido de ciertos cánones, que, al contacto de la teoría de las leyes puramente penales, los han presentado los comentaristas más modernos de modos diversos.

32. Creemos que no pueden aducirse, como ejemplos de ley puramente penal, los cánones 136, § 3; 141, § 1 y 2; 188, n. 6, donde parece establecerse una obligación alternativa, optativa o disyuntiva, con cierto carácter penal. De otra forma resuelven I. Chelodi—E. Bestagnolli (37).

En efecto, en el canon 136 § 3 se establece que los clérigos mejores, que, por propia cuenta y sin causa legítima, abandonan el hábito eclesiástico y tonsura y, amonestados por el Ordinario, dentro del mes no cambian de conducta, *ipso iure* quedan separados del estado clerical.

Y en el canon 141, § 1 y 2; en términos parecidos, se decreta la misma sanción contra los clérigos, también menores, que dan su nombre voluntariamente a la milicia.

Por fin, en el 188, n. 6 se castiga al mismo clérigo por dicha violación (de dar su nombre voluntariamente a la milicia) con la pérdida *ipso facto* de todos los beneficios que tuviere.

(35) Can. 6.

(36) G. MICHIELS, l. c.

(37) *Jus de Personis*, n. 66, in fin.

Dichos cánones no pueden considerarse como leyes puramente penales, porque contienen, con anterioridad a la sanción que imponen, la prohibición respectiva. Ya mandan o prohíben algo. Y, por lo mismo, manifiestan de modo terminante cuál es la intención directa de legislador: que no abandonen el hábito, que no den el nombre a la milicia. Luego no puede considerarse al legislador en estado de indiferencia, que lo mismo le importe que los clérigos cumplan estas obligaciones o acepten la pena. Por lo tanto, dichos cánones no indican una obligación optativa, alternativa o disyuntiva.

Además, el contexto demuestra bien a las claras esta voluntad expresa del legislador (38). Por eso, los referidos cánones no contienen leyes puramente penales; porque a la sanción antecede, como se ve, la prohibición y no dejan al legislador en estado de indiferencia.

33. Mayor dificultad pueden ofrecer los cánones 132, § 2 y 1469, § 3. El primero parece dar a entender ese estado de indiferencia en el legislador. Parece que a éste le es igual, o que los clérigos menores se abstengan de las nupcias, o que, caso de contraer libremente matrimonio, queden separados del estado clerical (39). Y el 1469, § 3 que dice: «Si el patrono, dentro del tiempo señalado por el Ordinario *sub poena cessationis*, edificara de nuevo o restaurara la iglesia o aumentara sus réditos, el derecho de patronato vuelve a vivir *revigescit*; en caso contrario, *ipso iure cessat*».

Sobre el canon del matrimonio de los clérigos menores ha de advertirse que dicho estado de indiferencia, por parte del superior, es sólo aparente, porque en el 973, § 1, se manifiesta la voluntad de la Iglesia de que los clérigos menores se abstengan del matrimonio, al prescribir a los Obispos que únicamente ordenen a aquellos sujetos que tienen intención de llegar hasta el presbiterado.

Acerca del canon del patrono que restaura su iglesia o aumenta sus réditos, diremos con el P. Maroto (40), que, más

(38) «Omnes clérici decentem habitum ecclesiasticum... deferant... Saecularem militiam ne capeant...»; prohibiciones absolutas.

(39) «Clerici minores possunt quidem nuptias inire, sed... ipso iure e statu clericali decidunt».

(40) PH. MAROTO, *Institutiones Juris Canonici*, I, n. 221, not. 3.

que una ley penal, es una ley concesional. Y es notable la diferencia que hay entre las leyes penales y las concesionales, convencionales o modales (41).

Por otra parte, ley propiamente penal no es aquella cuya única sanción consiste en la privación de algún bien al cual no tiene derecho el sujeto (42). Luego los superiores pueden dar una ley sih que sea penal, de modo que a aquéllos que obedecen a dicha ordenación concedan algún derecho (43) y a aquellos otros que no obedezcan les priven de algún bien no debido.

34. Ni tampoco han de considerarse como leyes eclesiásticas puramente penales aquellas que, a primera vista, nada mandan ni prohíben, sino que parecen dar normas prácticas sin valor obligatorio inmediato, v. gr., el canon 134, que alaba y aconseja la vida común de los clérigos, en cuanto sea posible.

Es verdad que dicho canon no obliga, de suyo, ni a culpa ni a pena. Pero obliga, a lo menos, a que no se le contradiga; o mejor, concede a los Obispos facultad expresa para poder urgir tal norma donde esté ya en vigor. Así Vermeersch (44).

35. Tampoco puede aducirse como ley puramente penal el § 2 del canon 2200: «Puesta la violación externa de la ley se presume el dolo en el fuero externo, mientras no se demuestre lo contrario». Porque únicamente lo que establece el canon es una presunción para el fuero *externo*, y por lo mismo, no debe extrañarnos que directamente atienda el canon a la violación externa de la ley.

36. También son ineficaces, para presentar leyes de aspecto puramente penal, los ejemplos aducidos de las penas de suspensión y entredicho. Es verdad que el entredicho,

(41) Véase la gran diferencia que hay entre las leyes penales y las concesionales, convencionales o modales en *Alfonso de Castro*, ..., n. 78, pág. 72.

(42) VAN-HOVE, l. c.

(43) No queremos decir *premio*, para evitar la cuestión disputada acerca de si el *premiar* constituye un efecto de la ley.

(44) A. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Juris Canonici*, I, n. 219, pág. 171. BARGILLIAT, *Praelectiones Juris Canonici*, II (edic. 36), n. 1178.

sobre todo local o general, puede alcanzar, y de hecho, alcanza a personas inocentes que no han cometido culpa teológica alguna (45). Mas estas consecuencias dañosas o desagradables no tienen carácter de pena para los inocentes, y éstos deben sufrir tales consecuencias, ya que para ello hay causa grave (46).

37. Sobre la suspensión es célebre la Decretal de Honorio III (a. 1220), que suspendió a un niño ordenado de diácono *in iniuriam ordinantis*, o sea por la culpa del Obispo ordenador (47).

Alfonso de Castro, tratadista de la ley penal, cita el caso (48). A nosotros, a pesar de emplear la Decretal el término *suspendimus*, más que una suspensión del niño así ordenado, nos parece que el Papa habla de la prohibición del ejercicio del Orden hasta que aquel niño alcanzara la edad canónica (49).

38. Tampoco tienen carácter de puramente peñales los cánones establecidos por el Código como normas de prudencia y que, sin embargo, suelen ser dañosas o molestas para aquellos a quienes afectan. Normas que pueden ser tomadas por el superior en caso de peligro o de sospecha, aun sin culpa del sujeto; como en el canon 2222, § 2 donde, en caso de delito probable o ya prescrito en cuanto a su acción penal, se concede al Obispo el que no ordene a un clérigo en tales condiciones, o que le prohíba el ejercicio de las Ordenes así recibidas, o que le remueva del oficio.

Y en el canon 2307 que concede también al Ordinario el que emplee el remedio penal de la monición acerca de aquel que se encuentra en ocasión próxima de delinquir, o que resulta gravemente sospechoso de delito. En todos los casos

(45) W. RICHTER, *De origine et evolutione interdicti*, I, Romae 1934, pág. 4.

(46) Reg. 23, Reg. iuris in VI°.

(47) C. 15, X, l. I, t. 11.

(48) *De Potestate Legis Poenalis*, l. II, c. VI, col. 1739.

(49) Dice literalmente la Decretal: «...mandamus... praedictum episcopum a collatione ordinum suspendentes (suspensión del Obispo) ipsum ut eidem (el niño así ordenado) quem ab executione officii Diaconi usque ad aetatem legitimam in iniuriam suspendimus ordinantis», l. c.

puede ser que el sujeto no haya cometido culpa teológica y, sin embargo, está obligado en conciencia a estas prescripciones del Código. Por lo demás, ya se encarga el mismo texto de decir que tales prevenciones no tienen razón de pena (50).

39. Estos son los cánones que pueden presentar un aspecto más o menos parecido con los diversos conceptos de leyes puramente penales y cuyos comentarios han dado lugar a interpretaciones poco exactas. Resulta, pues, que ni siquiera estos cánones tienen nada que ver con el concepto genuino de ley puramente penal. Luego puede formularse esta proposición segura: En el Código de Derecho canónico no existen leyes puramente penales.

40. Pero esto es decir poco. Cabe preguntar todavía: ¿por qué no existen leyes puramente penales en la legislación general y actual de la Iglesia? ¿Hay algún canon o norma general deducida del Código que rechace de plano, positivamente, el concepto de ley puramente penal? Y, por lo mismo, ¿esta ley ha de considerarse *contra ius* o sólo *praeter ius*?

41. En cuanto a la razón de la no existencia de leyes puramente penales en el Código, valen los mismos principios, con aplicación inversa, que aducíamos para demostrar la conveniencia jurídica de tales normas en los estatutos de las Ordenes y Asociaciones religiosas.

La Iglesia tiene como fin específico la santificación y salvación de los hombres. Es, además, sociedad perfecta, necesaria, obligatoria y no meramente facultativa, como lo eran los institutos religiosos. Por otra parte, a esta sociedad universal deben pertenecer todos los hombres y, por lo mismo, atendiendo a la masa tan heterogénea que la ha de constituir, el legislador ha sido muy prudente al no imponer en su legislación general sino lo que juzga rigurosamente necesario. Por eso, ha reservado, en la actual codificación, las penas propiamente dichas, que son todas de orden moral, como hemos visto, a las solas faltas de conciencia (51). De ahí que el Código de Derecho canónico no permita considerar ninguno de sus cánones como leyes meramente penales.

(50) Can. 2222, § 2.

(51) P. HARMIGNIE, l. c.

42. Demos un paso más. Si no hay ninguna ley puramente penal en el Código ¿acaso rechaza éste el concepto de tal ley? ¿Puede presentarse algún canon que vaya contra el concepto de ley puramente penal? Creemos que no. Porque el canon 2195, único que suele citarse (52) para demostrar que todo delito en Derecho canónico es pecado, o sea que supone falta moral o culpa teológica y que, por lo mismo, es imposible una obligación a pena sin que haya precedido una obligación (violada) a culpa, está aducido fuera de propósito.

Ciertamente dicho canon demuestra que las penas eclesiásticas suponen una violación de la ley moralmente culpable; pero de ahí, de una definición jurídica del delito, que es este canon, a deducir la repulsión absoluta del concepto de ley puramente penal va mucha diferencia. Porque las palabras *moraliter imputabilis*, «violación moralmente imputable» conciernen exclusivamente a la imputabilidad, como se ve, mas no a la culpabilidad.

Querer, pues, de la definición del delito y, expresamente de estas dos palabras *moraliter imputabilis*, deducir la imposibilidad de ley puramente penal es confundir los dos conceptos: imputabilidad y culpabilidad. El primero, la imputabilidad, término empleado en el canon, es aquella propiedad del acto humano en virtud de la cual una acción se atribuye a un sujeto como propia. Imputabilidad moral hay cuando se atribuye esa acción a un sujeto que obra de modo humano, es decir, con advertencia y conocimiento; en oposición a la imputabilidad física, que se da cuando se atribuye una acción a un sujeto que obra físicamente. Nada más.

El segundo concepto ó culpabilidad, al cual ni siquiera alude el canon, y que es concepto distinto, añade a la imputabilidad la idea de transgresión culpable, en el orden de la moralidad; cosa completamente distinta, como se ve. Luego, si no queremos confundir, y no han de confundirse porque son conceptos distintos, la imputabilidad con la culpabilidad no puede deducirse nada en contra de la ley puramente penal de las palabras *moraliter imputabilis*, únicas que podrían tener alguna aplicación sobre el valor moral del delito.

(52) P. HARMIGNIE, l. c.

Conclusiones.

43. Del examen de la teoría de las leyes puramente penales a la luz de la legislación eclesiástica, creemos se puede llegar a formular estas conclusiones, no despreciables para el estudio del problema en general y para medir el valor obligatorio de la ley eclesiástica en particular:

1.^a El concepto más conocido y generalizado de la ley meramente penal es el que implica una obligación a la pena y no a la culpa.

2.^a El que supone una obligación alternativa, optativa o disyuntiva, no se conoce hasta el siglo XIX, y nace de la confusión de las leyes puramente penales con las convencionales, concesionales o modales.

3.^a La concepción, derivada del Derecho romano, del carácter formalístico de la ley puramente penal, tiene pocos defensores y es de escaso valor práctico.

4.^a La idea de ley puramente penal como ley destituida de toda fuerza obligatoria—en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena—es todavía más extraña y singular.

5.^a El imponer una obligación moral es propio de toda ley. Mas esta obligatoriedad, inherente a toda ley, se salva con la obligación indirecta o a la pena. Obligación que nace de la misma ley penal y no de otra superior o distinta.

6.^a Se da, pues, en la ley meramente penal verdadera causalidad de la obligación moral.

7.^a Es un hecho evidente la existencia de la ley puramente penal eclesiástica en los estatutos religiosos y otros afines, que obligan muchas veces, sólo en cuanto a la pena.

8.^a La razón filosófica y jurídica de los estatutos religiosos puramente penales, está completamente de acuerdo con la naturaleza de las Ordenes y Asociaciones religiosas, con el fin de la Iglesia y con el carácter de aquellas sociedades libres y facultativas.

9.^a Toda ley, de suyo, obliga en cuanto a la culpa. Por lo cual los autores de los estatutos puramente penales, tienen gran cuidado de advertir cuándo no obligan.

10. Dichos estatutos son verdaderas leyes, bajo el punto de vista de su obligatoriedad.

11. En cambio, en el Código actual de la Iglesia, de he-

cho no se dan leyes meramente penales, aunque su concepto sea posible dentro del campo canónico.

12. La razón por la cual todas las leyes eclesiásticas del Derecho común obligan en conciencia, es porque son normas que se aplican a todos los fieles, o a su mayor parte, y también por el fin específico de la Iglesia y por su naturaleza de sociedad perfecta y necesaria.

13. Atendiendo a estos principios filosóficos sobre el fin y la naturaleza de las sociedades, puede establecerse la siguiente gradación en cuanto a las leyes puramente penales. Tales leyes se dan con mayor facilidad en la sociedad civil que en la eclesiástica; y dentro de la eclesiástica, mejor en las sociedades libres y facultativas que en la necesaria.

14. Por los ejemplos de entredicho y suspensión, se ve que no ha de urgirse demasiado la correlación entre la culpa y la pena.

15. Aunque no haya en el Derecho común leyes puramente penales eclesiásticas, el Código no rechaza positivamente tal ley, y por lo mismo, la puramente penal puede considerarse como *praeter ius*, mas no *contra ius*.

SANTIAGO CASTILLO, PBRO.

¿En qué año nació Francisco de Vitoria?

Un documento revolucionario *

El subtítulo de esta lección no es un reclamo. Sólo quiero expresar con él que, de dar fe al testimonio en cuestión—y ya veremos que la merece muy firme—es preciso reformar casi todo cuanto se ha dicho y opinado acerca de la cronología vitoriana relativa a sus veinticinco primeros años.

La escasez de noticias sobre la juventud de aquel insigne maestro obligaba a los biógrafos a ensayar diversas combinaciones en que se armonizasen las exigencias reclamadas por el curso de sus actividades. Faltando los puntos de apoyo, quedaba amplio margen a las conjeturas para acoplar los hechos en forma viable, de modo que todo se desenvolviese con naturalidad, sin anomalías, las cuales, para ser admitidas, deben constar en los documentos o inferirse de los mismos.

Cuanto hemos escrito algo de carácter histórico sobre Vitoria, hemos trazado su *curriculum vitae* haciéndole nacer entre 1483 (asignación de Arriaga) y 1486 (fecha inferida del Registro del General Cayetano). Partiendo de esa base, todo fluye llanamente y sin tropiezo: la profesión en Burgos hacia 1505, cuando estaba para cumplir los veinte; la ida a París en 1507; su profesorado en artes hacia 1513 y el de teología en 1516, cumplidos ya los treinta, en fin su ascenso a la cátedra salmantina en la plenitud de la vida, en esa edad perfecta de los cuarenta, en que hay derecho a exigir al pro-

* Conferencia pronunciada en la Universidad de Salamanca en el Cursillo de otoño de 1942 organizado por la «Asociación Francisco de Vitoria».

fesor energía, sazón, optimismo y experiencia, para que sus ideas y palabras sean como fruto ubérrimo que ilustre las inteligencias y aliente los corazones juveniles. El maestro sin par todo lo había encontrado como dispuesto a su tiempo con oportunidad suma por una mano providencial: ambiente cultural y religioso de alto nivel, profesorado selecto, compañeros entusiastas cuyo trato despertaba en él ansias de progreso y de superación.

Y cuando a fuerza de repetirlo se creía ya alianzado el cuadro, sobreviene la sorpresa, uno de esos incidentes gratos o ingratos a que estamos habituados los historiadores, y que obligan a revisar todo el proceso de los hechos y articularlos de nuevo.

En nuestro caso se trata de un pleito entre el Comendador Hernán Núñez y tres coópositores suyos a la cátedra de prima de gramática de esta Universidad, tramitado en 1533-34 en la Chancillería de Valladolid. De él ha hablado en *Homenaje a Menéndez Pidal* Narciso Alonso Cortés (1), reproduciendo incluso el testimonio, capital para nosotros, relativo a la edad de Vitoria, pero sin que ni el autor ni, a lo que parece, ninguno de sus lectores parase la atención en la novedad del dato y en las consecuencias que implica.

En el desfile de testigos presentados en su abono por el Comendador figuran declarando «el padre fray Francisco de Vitoria, catredático de prima de teología desta Universidad, ecélenste varón en filosofía y teología y muy leído en letras de humanidad; y lo mismo el padre fray Francisco del Castillo, de la orden de señor San Francisco, predicador antiguo en esta cibdad, muy clara persona y doctísimo en ciencias divinas y humanas, y por el consiguiente en griego y latín; ítem el maestro Cienardo, maestro en la Universidad de Lovaina, doctísimo varón en filosofía y teología, y tan docto en griego y latín que ha leído entrambas lenguas en esta Universidad con gran frecuencia de oyentes».

La presentación de esa terna compacta de sujetos tan eximios, que sabemos por otras fuentes haber estado unidos entre sí por vínculos de estrecha amistad, nos autoriza para sumar a ella al mismo Comendador griego, cuya presencia

(1) Tomo I, Madrid 1925, pp. 779-793.

entre los íntimos del catedrático de prima puede darse por segura (2).

La declaración de Vitoria lleva fecha de 15 de septiembre de 1533. La cláusula de su atestado que nos interesa al presente dice así: «Preguntado por las preguntas generales de la ley, dijo que es de edad de *cuarenta años* poco más o menos. e que no es pariente de ninguna de las partes, ni viene dadivado ni sobornado, ni le va interese en este negocio, sino que venza quien tuviere jesticia» (3). Vitoria había jurado previamente decir verdad. En una de sus respuestas afirma que conoce al Comendador y sabe que enseña griego y latín en la Universidad después que él es catedrático de la misma, lo cual hacía siete años (1526). «A la 21.^a pregunta dijo que dice lo que dicho tiene y en ello se afirma, que esta es la verdad para el juramento que fizo. E firmólo de su nombre. Fray Francisco de Vitoria» (4).

No es preciso encarecer la fuerza de este testimonio, por derivarse del propio interesado, quien lo corrobora con juramento, suscribiéndolo luego, después de haber escuchado la lectura de su testificación hecha por el notario. Esta serie de circunstancias autoriza para concluir en firme que Vitoria en septiembre de 1533, fecha perfectamente comprobada de su declaración, tenía alrededor de cuarenta años.

La coletilla de «poco más o menos», frecuentísima en esta clase de atestados, deja algún margen para alargar o acortar ese número, para alargarlo más bien, por la tendencia de ciertos notarios a estampar una cifra redonda, eliminando fracciones, y más cuando, sin menoscabo de la verdad sustancial, cabe expresarla por decenas completas. Pero sería aventurado ampliar desmesuradamente, sin otro fundamento, ese margen, pues tales notarios no se contentan con emplear siempre e invariablemente el vago «poco más o menos», sino que precisan también las cosas con un «cerca de» o «más de», o como diríamos, «va a cumplir tan-

(2) Cf. N. Clenardus, *Epístola ad christianos*. En esa misma carta enumera Clenardo entre sus amigos salmantinos a Hernán Núñez, el famoso Comendador.

(3) Valladolid, Archivo de la Chancillería, Moreno, Fenecidos, Sala 22, leg. 155, folio 12.

(4) Id. ib, fol. 13.

tos años», o «tiene tantos años cumplidos». Y a veces lo llevan con tal rigor, que cuentan los meses y casi los días, como sucede con el notario o notarios que actúan en el proceso de fray Luis de León en Salamanca, señalando al padre Juan Gallo en 13 de diciembre de 1572 «cincuenta años poco más o menos», y mes y medio más tarde, a 30 de enero de 1573, «más de cincuenta años» (5). Conforme a eso, Vitoria tuvo que nacer hacia 1493, o apurando mucho, en los últimos meses de 1492.

Las consecuencias que implica este hecho son de tal magnitud, que a primera vista parecen inadmisibles, y suscitan por tanto dudas serias acerca de la verdad del testimonio alegado. Pero aquel, según hemos visto, reúne todas las garantías deseables, y sin que se trate de algo infalible, que no se da en lo humano, no puede desecharse sin haber probado antes que dichas consecuencias nos llevarían al absurdo. ¿Es este el caso presente? Creo que no, y voy a demostrarlo.

Cuando en historia se tropieza con un testimonio autorizado y terminante que cambia la versión común de los hechos, no sirve querer deshacerse de él con suposiciones más o menos caprichosas: hay que rendirse a la evidencia. Si desconcierta nuestros cuadros trazados de antemano, es preciso revisar éstos, antes de rechazar lo que parece tener todas las garantías de verdad.

Tres son las principales dificultades que suscita, según el estado actual de nuestros informes, el nacimiento de Vitoria en 1493 o a fines de 1492. Primera, lo prematuro de su profesión religiosa; a los 13 ó 14 años; segunda, lo prematuro también de su ordenación sacerdotal hacia los 18, y tercera, su actuación como bachiller sentenciario antes de cumplir los 25, contra lo preceptuado por las constituciones universitarias. Veamos si es posible armonizar esos extremos; o de no serlo, cuál de ellos debe prevalecer.

Francisco de Vitoria figura asignado a Burgos como el último de los clérigos profesos en las actas del capítulo provincial celebrado en la misma población a partir del 8 de

(5) *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, tomo X (Madrid 1887), p. 24 y tomo XI, p. 318.

septiembre de 1506. Su profesión parece reciente, probablemente de aquel mismo año. Contaba a la sazón 13 o cuando más 14 años. ¿Puede ser eso?

La disciplina actual, que exige 16 años cumplidos para la validez de la profesión religiosa, data del Concilio de Trento. Antes hubo en esto otras normas.

La costumbre de recibir oblatos en el monasterio inducía a veces a darles la profesión siendo todavía niños. Pero las disposiciones pontificias y conciliares tendían a exigir que la profesión, tanto de los oblatos, como de los que no lo eran, se hiciese, o al menos se ratificase después de cumplidos los 14. Inocencio IV ordenó taxativamente en 1252 que los que hubiesen recibido el hábito o profesado antes de los 14, si cumplidos éstos renuevan la profesión o perseveran durante otro año en el monasterio con hábito igual al de los profesos, deben considerarse como tales (6). Después de eso Alejandro IV dispuso que el tiempo de probación en la Orden dominicana durase un año, lo cual se hizo luego extensivo a las demás Ordenes.

De la aplicación de estas normas resulta que la profesión de Vitoria, dado que naciese en 1493, carecía de valor canónico hasta 1507. Pero como ya en septiembre de 1506 se le incluye entre los profesos, o debemos anticipar su nacimiento hasta septiembre de 1492, lo cual no es del todo incompatible con el testimonio que nos ocupa, o de lo contrario, hay que entender la palabra «profeso» en sentido amplio, como profesión prematura que debía ratificarse al entrar en los 15 años.

Esto, que hoy nos parece extraño, no lo era en aquellos tiempos, y su consideración nos invita a juzgar de los hechos conforme a las costumbres de la época. Porque el caso de Vitoria no es una excepción única, y podemos ofrecer otra más peregrina aún, que tiene lugar pocos años después en Salamanca mismo, y se refiere a uno de sus primeros discípulos en estas aulas. Se trata del padre Mancio de Corpore Christi, cuya profesión se registra en el libro oficial de actas de San Esteban a 11 de junio del año 1524, según la

(6) *Sexto*, lib. 3, tit. 14, c. 1.

versión del historiador Barrio (7), o de 1523 según la edición del padre Cuervo (8). En todo caso, Mancio para aquella fecha no había cumplido los 14 años, aun ateniéndonos a los testimonios que más anticipan su nacimiento. Porque si nos atenemos a otros, sólo contaba 11 o cuanto más 12 años. Mencionemos siquiera los comprobantes de hecho tan singular.

Mancio figura declarando como testigo en diversos procesos: en el de Carranza dos veces, en el de Martínez de Cantalapiedra una y en el de fray Luis de León otra. En este último por enero de 1573 dijo tener 63 años poco más o menos, lo cual nos lleva a fijar su nacimiento en 1513. En la primera declaración del proceso de Carranza, hecha a 29 de diciembre de 1559, se le asignan 45 años, y en la segunda, de 16 de noviembre de 1562, tres años más tarde, 50 poco más o menos. Como se ve, una u otra debe de estar algo corrida, pues hay entre ellas discrepancia de dos años, lo cual indica que estos testimonios no se han de tomar siempre con rigor matemático. En el proceso de Cantalapiedra declara Mancio por noviembre de 1575 que tenía más de 60 años, lo que nos lleva a fijar su nacimiento hacia 1514; lo mismo que se infiere de la primera testificación del proceso de Carranza (9).

De estos testimonios se deduce con todo rigor que Mancio profesó antes de los catorce años, y tal vez antes de los doce. Los antiguos historiadores de San Esteban, entre ellos el padre Alonso Fernández, y también Góngora, autor de la *Historia del Colegio de Santo Tomás*, de Sevilla, a que per-

(7) *Historiadores del convento de San Esteban*, tomo II, Salamanca 1914, p. 551.

(8) *Ibid.* tomo III, p. 790.

(9) Todos estos testimonios, salvo el segundo del proceso de Carranza (t. II, fol. 119 v.), los hemos reproducido en nuestro estudio acerca de Mancio publicado en Salamanca en 1937, págs. 8-9. Pero debemos advertir aquí que el del proceso de fray Luis de León tomado del texto impreso está allí equivocado, pues donde el manuscrito original (B. N. Ms. 12.749, fol. 248 v.) pone *sesenta y tres* años, ha leído quien lo transcribió para la «Colección de documentos inéditos» *sesenta y tres*. En virtud de esa rectificación y de las consideraciones que van hechas en este discurso, es preciso modificar la fecha allí señalada para el nacimiento de Mancio, conforme se indica en el texto.

teneció nuestro religioso, habituados a la tradición postridentina, y no pudiendo concebir cosa tan extraña, señalan como año del nacimiento de Mancio, sin aducir prueba alguna, el 1507. Se ve pues, cuán lejos estaban de la verdad, y también cuán deleznable resulta el argumento fundado en la fecha de la profesión para determinar la edad, sobre todo cuando se trata de personas anteriores a la segunda mitad del siglo xvi.

Pero el caso de Mancio reviste caracteres particulares, y no guarda entera paridad con el de Vitoria. Su profesión religiosa tuvo lugar, según hemos visto, antes de los catorce años: luego parece ir aun contra la costumbre y disciplina anterior a Trento.

Mas si repasamos las disposiciones pontificias, encontraremos una de Martino V, dada en 1430, en que, declarando la regla de San Francisco, ordena lo siguiente: «Statuimus quod nullus recipiatur ad ordinem nisi annum quartumdecimum compleverit, etiamsi oblatus fuerit a parentibus, *nisi pro scandalo evitando*, ut si forsan foret filius militis vel superioris dignitatis. Non recipiatur aliquis ad professionem nisi annum compleverit probationis» (10). Lo que en romance paladino quiere decir que para ser admitido al hábito se requerían 14 años cumplidos, con una excepción expresada en la cláusula *nisi pro scandalo evitando*, y que a la profesión había de preceder un año de prueba. Ahora bien, el caso de Mancio cae de lleno en la cláusula de excepción, pues sabido es, como lo dimos a conocer al trazar su biografía hace años, que aquél sapientísimo teólogo, natural de Becerril de Campos, cuyo nombre, al decir de Báñez, ahuyentaba a los competidores en las oposiciones, era hijo de clérigo, probablemente de alta categoría o nobleza. Sus padres, para encubrir la infamia, niño aun lo entregaron al convento de San Esteban, donde se educó bajo la observantísima disciplina del maestro Juan Hurtado de Mendoza, en cuyas manos hizo profesión por junio de 1524 (de 1523, según otros), junto con su connovicio Andrés de Tudela, más tarde cate-drático, como él, de la Universidad de Alcalá. Esa profesión

(10) *Bullarium romanum*, t. IV (Augustae Taurinorum, 1859), página 737.

a los 11, a los 12 o cuando más a los 13 años estaba autorizada, según acabamos de ver, por las disposiciones que dió Martino V para los franciscanos, y que al correr de los años formaron jurisprudencia común.

Sin que tratemos de equiparar este caso con el de Vitoria, cuyos padres Pedro de Vitoria y Catalina de Compludo nos son conocidos, sirve con todo para ilustrar una materia en que las ideas y costumbres han variado tanto.

Y no se arguya que si Martino V exige para recibir el hábito 14 años cumplidos, y para la profesión un año de prueba, Vitoria no pudo profesar con profesión de entera eficacia hasta cumplir los 15, o sea hasta 1508. Porque el Pontífice no dispone que el año de probación haya de comenzar precisamente después de recibido el hábito, dejando las cosas respecto a la edad de la profesión tales como estaban en virtud de las constituciones de Inocencio IV, de Alejandro IV y de Bonifacio VIII. Si insiste acerca del año de prueba, es porque lo preceptuado sobre ello por sus antecesores había sufrido quebrantos por efecto de la relajación general de la clâustra.

Concluyamos en definitiva que el testimonio en cuestión es armonizable con el texto del capítulo provincial de 1506 en que figura Vitoria como profeso. Lo único que podría suceder es que se tratase de una profesión anticipada, la cual debía ratificarse al cumplir el interesado los 14 y previo el año de prueba.

Esta profesión propiamente tal, de plenos efectos canónicos, no parece viable hasta 1507.

Antes de hacerse público el testimonio que nos ocupa, los biógrafos de Vitoria habían supuesto que el jóven religioso, a raíz de aquella fecha, hacia septiembre de 1507, y según algunos, en septiembre del anterior, partió para París. Constatándonos que fué discípulo del maestro Fenario, se decía, y afirmándose por otra parte que éste abandonó aquellas aulas en ese preciso año de 1507, había que anticipar cuanto fuera posible el viaje del alumno español hacia aquella metrópoli. Pero la ausencia de Fenario, dado que tuviera lugar, fué breve, y por tanto la prisa de los aludidos biógrafos carecía de base. Hoy nos consta que Vitoria no salió de España antes de 1507. He aquí la prueba, hasta el presente inédita.

ta y creo que también desconocida. Entre los papeles procedentes del convento dominicano de Burgos que se conservan en el Archivo Histórico Nacional, sección de Clero, legajo 945 de aquella provincia, hay un poder de dicha comunidad para tratar de la sepultura de don Diego Lope de Valdivieso en la iglesia de San Pablo. La fecha del documento es, *4 de mayo de 1507*, y en ella aparecen presentes como conventuales, y se sobreentiende también que como profesos con todo rigor, Francisco de Vitoria y su hermano Diego. En cambio no aparece ninguno de ellos en otra escritura de censo otorgada por Martín Sáenz en favor del convento a 20 de septiembre del mismo año (legajo 942), ni en una tercera de compra de terreno para edificar la capilla del Rosario de mayo de 1508 (leg. 932).

Cierto que esta ausencia de sus nombres en los dos últimos documentos, sólo constituye un argumento negativo; y aparte de eso parece demasiada precipitación enviar a las aulas parisienses, para donde sólo se destinaban religiosos de probada virtud y de excepcional capacidad, a un niño de 15 años. A ello pudiera contestarse primeramente, que con Francisco de Vitoria estaba en Burgos su hermano Diego, religioso de relevantes prendas, quien tal vez daba calor a aquella distinción. Además la familia de los Compludos, a que pertenecía la madre de los mismos, tenía antiguo arraigo en Nantes, donde figuran casados algunos miembros de ella (11). De allí vino en 1631, fray Jacobo de Compludo, enviado a estudiar por el Maestro General precisamente al convento de Burgos (12). Dado que el joven escolar atravesase las fronteras o se embarcase para aquel centro comercial en septiembre de 1507, con idea de continuar el viaje a París, no se alejaba pues gran cosa de sus familiares.

Todavía podría reforzarse este argumento de índole negativa, con otro del mismo carácter; y es que en el Registro de Cayetano, el cual comienza en ese preciso mes de septiembre de 1507, no se menciona la autorización para que Vitoria fuese a estudiar a París, como ocurre con otros en

(11) Cf. G. de la Lastra, *El burgalés Fray Francisco de Vitoria*, Burgos 1930, p. 68.

(12) Roma, Archivo General de la Orden de Predicadores, lib. IV, 70, fol. 1 v.

los años de 1508-1513, pudiendo inferirse de ahí que la autorización para nuestro caso es anterior a septiembre de 1507, quizá de julio o agosto del mismo año.

Con todo, bien miradas las cosas y precisamente en virtud de lo que se infiere del nuevo testimonio acerca de la edad de Vitoria, creo ser mucho más probable que su ida a París no tuvo lugar hasta 1509, y tal vez hasta 1510. La razón de esta firme creencia se indicará después, al rehacer la nueva cronología de su carrera escolar.

La segunda dificultad que suscita el nacimiento de Vitoria en 1492-93, es su confrontación con un texto del Registro del General Cayetano de 9 de julio de 1509, que dice así: «Frater Franciscus de Vitoria potest a superioribus suis exponi in 23 anno ad sacerdotium, dummodo sit grammaticus, et alias idoneus». Todos hemos referido dicho texto al maestro salmantino, sin que surgiera duda alguna sobre el particular. Pero si éste en 1509 solo contaba entre 17 y 18 años, parece demasiada previsión pensar ya en su ascenso al sacerdocio, que no podría tener lugar hasta cinco o seis años más tarde.

La falta de estudios teológicos, aún no comenzados por él, no era entonces obstáculo para que se ordenase de sacerdote, como lo vemos en otros; pero sí esa falta de edad, en que radica el principal inconveniente para armonizar los dos extremos.

En primer lugar, figurando el texto en el Registro en la parte correspondiente a la Provincia de España, debe referirse, no sólo a un religioso de la misma, sino que se encontraba también en ella. Ahora bien, no es del todo improbable, según acabamos de ver, que para esa fecha el futuro maestro salmantino estuviera en París; en cuyo caso parecía natural que la autorización se diese a instancia de los superiores de aquel Colegio y se registrase por tanto en la Provincia Parisiense. En tal supuesto, cabe pues que no se refiera a él.

Ni se diga que estas son suposiciones fantásticas, porque cualquier historiador medianamente experimentado, sabe la cautela con que debe de procederse en este punto para no incurrir en graves desaciertos, a causa de los homónimos,

aun tratándose de personas de cierta celebridad. De memoria podemos recordar que en nuestra Provincia dominicana hubo a fines del siglo xv dos Alonsos de San Cebrián, uno que fué vicario de la Congregación de observancia, y otro obispo Libariense, y tal vez un tercero de menos relieve; y a principios del xvi dos Pablos de León, ambos maestros en Sagrada Teología, que andan confundidos en las historias, y dos Diegos de Vitoria, uno el hermano de nuestro religioso y otro el confesor de la famosísima Beata de Piedrahita, regente de estudios luego en San Esteban antes de serlo Francisco de Vitoria. Igualmente hemos tropezado con dos Mancios de Corpore Christi, ambos dominicos y rigurosamente coetáneos, con dos Bernardinos de Minaya, uno compañero de Bartolomé de las Casas y otro que interviene en la guerra de las Comunidades; con dos Alonsos de Castro, uno el conocido escritor franciscano, y otro el dominico que figura en el proceso de Carranza; con dos Bartolomés de Miranda, el célebre arzobispo de Toledo y el cordobés Maestro del Sacro Palacio; con dos Pedros Hernández, también dominicos, uno el provincial visitador de la Reforma carmelitana y decidido protector de Santa Teresa, y otro confesor de Felipe III siendo príncipe. La misma duplicidad de nombres tiene lugar con los religiosos harto conocidos Pedro de León, Pedro de Ocaña, Pedro de Vitoria, Melchor Cano, etc. etc. ¿No sucederá lo mismo con el nombre de *Francisco de Vitoria*?

A priori hube de suponerlo al tropezar con esta dificultad, y la realidad, vista a través de los textos, ha venido a confirmarlo. En efecto, en el Registro del general dominicano Silvestre de Ferrara, el famoso Ferrariense, Comentador de la *Summa contra gentes*, aparece a 4 de agosto de 1525 una asignación de *fray Francisco de Vitoria*, de la provincia de España, para estudiar teología en Bolonia, y luego a 22 de octubre del mismo año se le autoriza para que pueda ser promovido al bachillerato (13). El personaje en cuestión es evidentemente distinto del maestro salmantino, y debe a mi juicio identificarse con ese a que se refiere el texto de 1509 del Registro de Cayetano.

(13) Archivo General de la Orden de Predicadores, lib. IV-20, f. 1 v.

Ni obstan para que se le destine a estudiar teología en Bolonia los cuarenta años que debía contar ya, pues son muchos los casos parecidos que figuran en el Registro, encubriéndose a veces con título de estudio otros motivos que hacían precisa la salida de algunos religiosos de un convento o de una provincia, para evitar choques con determinados superiores (14).

La tercera dificultad tiene a mi parecer menos fuerza. Con todo, hay que allanarla. Se funda en la edad exigida a los bachilleres por los estatutos de la facultad de teología en París para comenzar la exposición de la Sagrada Escritura, o tratándose de religiosos, de las Sentencias. Uno de esos estatutos dice así: «Nullus admittatur ad lecturam cursuum in biblia nisi attigerit vicesimum quintum aetatis suae annum» (15). Y entre los juramentos que debían hacer los mismos bachilleres, uno se refiere a haber llegado a los 25 años (16). Ahora bien, prescindiendo por el momento de la actuación de Vitoria en París entre 1513 y 1516, nos consta que a principios del curso de 1516-17 comenzó a exponer las Sentencias en aquel centro, conforme a la designación hecha en 1513 por el Capítulo general. Pero en septiembre de 1516 no contaba más que 24 años a lo sumo. Luego falla alguno de los términos en cuestión.

Muy poco sabemos de cierto en punto a cronología sobre la estancia de Vitoria en París. Los cálculos que acerca de ello aparecen en los libros se fundan en la legislación y costumbres universitarias, y como formados algo *a priori*, no tienen gran consistencia. De aplicar con rigor los estatutos que hacen al caso, se multiplicarían las incompatibilidades y se espesarían todavía más las densas tinieblas que oscurecen ese período de su vida. Así en los estatutos de fines del siglo XIV para la facultad de teología, que en gran parte continuaban vigentes en tiempo de nuestro alumno, se manda

(14) Cf. Beltrán de Heredia, *Corriente de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Salamanca 1941, p. 8.

(15) Denifle-Châtelein, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II, p. 698.

(16) Id. ib. t. II, p. 705.

que nadie sea admitido a la lectura de las Sentencias antes de cumplir allí nueve años de estudio en teología, asistiendo a las lecciones y disputas de los maestros y bachilleres. Vitoria, según la opinión más probable, apenas llevaba para la indicada fecha siete años de estancia en París, comprendidos los años de estudio de artes.

La explicación de esta aparente anomalía nos la da el mismo estatuto, que añade a continuación: «Per hoc tamen non intenditur privilegiis religiosorum mendicantium et aliorum religiosorum privilegiatorum, pro baccalariis ad lecturam Sententiarum, Bibliae aut cursuum praesentandis in aliquo derogare» (17). Los religiosos mendicantes, y aun los no mendicantes, gozaban, pues, de privilegios en la presentación de lectores bíblicos y sentenciarios. ¿Qué privilegios eran esos? Por de pronto uno en virtud del cual, con relación a ellos, no se requería que los propuestos para bachilleres bíblicos o sentenciarios hubieran estudiado en aquella Academia seis o nueve años respectivamente (18). Si la ordenación resultaba acertada tratándose de particulares, a fin de garantizar de algún modo la competencia del personal docente, no ocurría lo mismo respecto a las colectividades religiosas, siempre interesadas en mantener el prestigio de sus profesores, y cuidadosas por tanto de no encomendar aquella función sino a quienes pudieran desempeñarla dignamente. Por lo demás, al correr de los tiempos fué reduciéndose también el número de años de estudios requeridos para todos los estatutos. Así en un acuerdo universitario de 1442 se restringe a tres años la estancia previa en París para los religiosos que han de explicar allí las Sentencias, o a dos tratándose de los venidos de fuera de Francia, «ut mitius agatur cum iis qui de longinquo veniunt ad praeclarissimum Parisiense studium» (19).

En consecuencia, por esa parte ninguna dificultad podía impedir que el Capítulo general dominicano de 1513 nombrase al joven Francisco de Vitoria para comenzar a regen-

(17) Id. ib. t. II, p. 699.

(18) Ib. t. II, p. 409, núm. 960; cf. p. 529, núm. 1063 y p. 537, núm. 1069.

(19) Id. ib. t. IV, p. 630.

tar una cátedra como bachiller sentenciario a partir del curso de 1516-17.

Y algo parecido sucedía respecto de la edad. El estatuto antes mencionado no dice taxativamente que el candidato haya de tener 25 años cumplidos, sino que haya llegado al vigésimoquinto de su edad, «nisi attigerit vicesimum quintum aetatis suae». Admitiendo el nacimiento de Vitoria en 1492, perfectamente compatible con el testimonio que venimos glosando, podía estar ya en los 25. En todo caso, la dispensa de meses o de un año era cosa sencilla, y tal vez bastaba la presentación hecha por los superiores para que automáticamente quedase todo legalizado.

Ninguna de las tres dificultades, ni la de la profesión religiosa, ni el texto relativo a la ordenación sacerdotal, ni menos el estatuto parisiense sobre la edad de los bachilleres sentenciarios, se oponen pues a que admitamos sin reservas el testimonio referente al nacimiento del autor de las *Relecciones* en 1492-93.

Una vez afianzado este dato, cabe deducir de él algunas consecuencias, las cuales, al propio tiempo que ayudan a diseñar la cronología de la carrera académica de nuestro joven, enaltecen todavía más su figura singular. Hasta ahora era conocido y celebrado como profesor de palabra atrayente y cálida, de visión pronta, juicio seguro, expresión diáfana, erudición inmensa, criterio amplio, gusto exquisito y carácter rebosante de bondad, todo lo cual se sintetiza en el *don de magisterio* que sus antiguos biógrafos afirman haber recibido del cielo. En adelante habrá que asociar a ese precioso carisma cierto aire de juventud y lozanía, que se adivina ya a través de su decir enérgico y gracioso a la vez, en que radica en gran parte la admiración que despertaba en sus alumnos. No queda por desgracia gráfico alguno que nos dé a conocer sus rasgos fisionómicos; pero bien podemos asegurar que su *vera effigies* era la antítesis de algunas que en nuestros días se han querido proponer por modelo.

Insistiendo en el retrato-moral, ya que el físico se ha perdido para siempre, cabe imaginar la honda impresión que en su alma, delicada y sensible, produjo el ambiente académico parisiense al llegar, cuando sólo tenía 17 o 18 años mal

cumplidos, a la célebre metrópoli, centro obligado de todas las modas científicas y literarias. ¿Extrañará, dada la poca reflexión de esa edad, que su inteligencia juvenil se sintiera desde aquella hora temprana cautivada por el brillo deslumbrador de las ideas de Erasmo, al que se tributaba allí culto idolátrico y quien llenaba ya el mundo con su fama? Como antítesis de esta personificación de todas las osadías y elegancias literarias implicadas en el Renacimiento, soportó con disgusto en esos primeros años las extravagancias dialécticas de algunos conceptistas y terministas, a quienes más tarde había de flagelar sin piedad el maestro Vives. Si arrastrado por la corriente avasalladora del nominalismo, hubo de entregarse más de lo justo a las disciplinas cultivadas con preferencia por éste (dialéctica, física y matemáticas), su alma generosa se iluminó con nueva luz al comenzar el estudio de la sagrada teología con maestros tan afamados como Crockaert y Fenario. El dinamismo del primero prendió fuertemente en la voluntad del alumno; la erudición del segundo reafirmó en él el propósito de aunar la especulación escolástica con el elemento positivo. Vitoria, aunque figuraba entre los discípulos más jóvenes de ambos, había de ser de los primeros y más resueltos colaboradores y continuadores de sus métodos. ¿Queréis una prueba? Apenas había comenzado sus cursos de teología, cuando Crockaert le encarga en 1512 la edición de la *Secunda secundae* de Santo Tomás, la primera que se hizo en París. Bien entendieron sus maestros que se trataba de un alumno superdotado, y alguno de ellos, tal vez Fenario, procuró, sea personalmente, sea por medio de tercero, que el Capítulo general de 1513, le encomendase la regencia de una de las elecciones públicas de teología en Santiago de París, para el curso de 1516-17. Ese Capítulo estaba presidido por el célebre Cayetano, quien jamás hubiera consentido en destinar oficialmente para un puesto de tanto compromiso al que todavía era simple estudiante y no pasaba de los 21 años, de no contar con garantía absoluta sobre su competencia, la cual sólo podrían ofrecerla sus propios maestros.

En la Orden dominicana fué siempre, y sigue siendo costumbre, escoger el profesorado de teología entre los que han enseñado primero filosofía. Con Vitoria se hace en eso, como

en tantas otras cosas, una excepción. Sus estudios para aquella fecha de 1513, en que se fija en él el Capítulo general, se reducían a las humanidades, que debió cursar en Burgos, y al ciclo de artes, principiado al parecer aquí mismo y terminado, con alguna ampliación de las disciplinas físico-matemáticas, en París. De teología, dado que no la comenzase en ese mismo año de 1513, no llevaba estudiado más de un curso. Y este es un dato que, a la luz de la nueva fecha de su nacimiento, adquiere firmeza definitiva. Ya antes de ahora se había propuesto dicho año como principio de sus estudios teológicos. Pero en la antigua cronología era algo inadmisibles, pues dado que naciese entre 1483 y 1486, como todos aseguraban, contaría a la sazón de 27 a 30 años. Y Vitoria no era ciertamente un escolar tardío. Si algo se refleja con caracteres bien definidos en toda su carrera académica, es la lozanía de una auténtica juventud. En cambio el principio de los estudios teológicos entre los 19 y 20 años era lo normal.

Y en corroboración de ello se ha conservado un texto de su primera lección del curso de 1539-40, que tiempo ha dimos a conocer, y en que dice él expresamente: «Hace ya 26 o más años que estoy dedicado al estudio de la teología, y me parece que aun no he pasado de los umbrales» (20). El principio de sus estudios teológicos corresponde, pues, a los años de 1512-12. Y poco antes en la misma lección había dicho: «Han transcurrido desde que comencé a enseñar teología 23 años» (21). La cifra nos lleva al 1516, que es precisamente el año para que el Capítulo general le asignaba de lector de Sentencias en París. La cronología de sus estudios en aquella capital se va pues precisando, y si atentamente la consideramos, veremos que confirma la veracidad del nuevo testimonio acerca de su tardío nacimiento. La ida a aquel centro oscila entre 1507 y 1509 o mejor 1510. Lo más probable es que no haya tenido lugar antes de 1509, estando ya adelantado en el estudio de artes, conforme a lo dispuesto por el Capítulo general de 1501. Durante dos cursos y medio

(20) Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro F. de Vitoria*. Madrid, 1928, pág. 42.

(21) Id. ib. p. 36 y 41.

prosigue el estudio de estas disciplinas, y a continuación se consagra a la teología durante otros tres largos, para ponerse, en septiembre de 1516, al frente de una de las lecciones de Sentencias en el Colegio de Santiago.

La nueva fecha de su nacimiento, y por tanto la nueva cronología, nos permite admirar más sus dotes para la enseñanza puesto que siendo aun simple estudiante y cuando apenas había saludado los estudios sagrados, se le asignaba para profesor de esas disciplinas, caso insólito en la Orden dominicana.

El profesorado en las aulas parisienses, que duró seis años, de 1516 a 1522, forma un período excepcionalmente básico en su carrera escolar, y bien merece que le dediquemos unos instantes, para asomarnos siquiera al agitado y aleccionador panorama que desfiló ante sus ojos en esa edad de influencia decisiva para todo el resto de la vida del hombre. La anterior, aunque tan aprovechada, siempre más superficial y de inconsciencia, al fin pasiva y receptiva como de alumno, cedía el puesto a la reflexión precoz y rumia de hechos, de ideas y de métodos que iban sucediéndose, no sin dejar a su paso huella profunda. La serie es harto conocida, y basta recordarla en sus aspectos capitales, a saber: los progresos del humanismo, el renacimiento teológico, aun no bien encuadrado dentro de la ortoxia, la rebelión luterana, la urgencia de una auténtica reforma de la Iglesia, la nueva constitución política de Europa, el horizonte sin límites que iba abriéndose en el Nuevo Mundo, etc. etc. Cualquiera de estos sucesos, aislados, bastaría para imprimir un curso determinado a la historia de los pueblos. ¿Cuánto más la suma de todos ellos, actuando como fuerzas encontradas que presagian el desenlace de dramas sangrientos?

Vitoria entrevió el porvenir quizá como nadie, con un ángulo amplísimo de visión, según lo atestigua el dominio con que se desenvuelve al dilucidar luego esos mismos temas en sus Relecciones salmantinas con originalidad personalísima, con resolución inflexible, con aplomo magistral, señal evidente de la madurez a que habían llegado en su cerebro.

Ante las nuevas realidades había que ensayar también procedimientos nuevos, comenzando por renovar el escolasticismo, lo que permitiría a las escuelas y a los hombres for-

mados en ellas enfrentarse con la situación creada por aquellos elementos perturbadores. Escolasticismo sí, pero moderado y enriquecido con las aportaciones del humanismo cristiano, y sobre todo con una mayor dosis de base positiva, que contrarreste las excesivas sutilezas del raciocinio y mantenga los fueros del dato de la revelación.

Ese era el instrumento, y con él se podría emprender la solución de los otros problemas enumerados. Que no le fallaron los cálculos, que desde esa hora primera acertó con la clave para salir de aquella situación inquietante, lo proclaman sus éxitos y los de sus discípulos. La Escuela teológica salmantina y su influencia decisiva en la lucha con la Pseudorreforma, para llegar a la ansiada reforma eclesiástica; el encauzamiento primeramente doctrinal y teórico y luego con repercusión en la realidad de las fuerzas políticas que aspiraban al predominio en Europa; el gobierno y colonización a la española, que es lo mismo que decir cristiana, de los pueblos descubiertos más allá de los mares, se incubaron en la mente de nuestro teólogo en aquellos años fecundos de su profesorado parisiense.

Unas palabras más para terminar. Vitoria ascendió a la cátedra de prima salmantina, la primera de la nación y aun de toda la Cristiandad en aquellos tiempos áureos del Imperio español, ganándola en pugna con un veterano, curtido en las lidés escolares, cuando apenas tenía 34 años. Dieciséis, los más preciosos y sazonados de su existencia, los consagró a sus queridos alumnos en estas aulas, realizando en tan escaso tiempo una labor de renovación en las ideas y en los métodos académicos cuyo alcance no hemos acabado aún de admirar. Aquella naturaleza, cuyo temple de alma no cedía ante los embates de los poderosos, militando siempre en defensa del desvalido, sucumbió, gastada prematuramente en aras del deber, puesta al servicio de sus queridos discípulos. He ahí un modelo de profesor, un ejemplo de abnegación para cuantos ejercen la enseñanza. ¿Qué importa vivir mucho, si se malgastan los años? Cumplida su misión, cuando la enfermedad le tenía postrado en el lecho del dolor, Vitoria, que no contaba aún más que 54, no estaba apegado a la vida. «Encomiéndeme a nuestro Señor—escribía semanas antes de morir a su amigo el padre Arcos—[para]

que él me deje acabar con bien, que lo más presto sería lo mejor, y cierto para mi mayor consolación» (22). Lema apropiado para su sepulcro, si algún día llegara a identificarse, sería este: «Consummatus in brevi, explevit tempora multa (Sapientia, IV, 13): 1492-1546».

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

(22) Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Barcelona 1939, p. 144.

¿Es ortodoxo el "Cristo,, de Unamuno?

(Comentarios a un Poema)

*Vae qui dicitis malum bonum, et
bonum malum: ponentes tenebras
lucem, et lucem tenebras: ponen-
tes amarum in dulce et dulce in
amarum!*

(Isaías, V. 20).

Es frecuentísimo oír hablar del «misticismo» de Unamuno: «Su mística está llena de poesía como la de Novalis... Místico de última hora—y de siempre—etc... Con ser muy castellano su vocabulario y muy castizo su misticismo...» Así se expresa Rubén Darío (1). Y apenas surge crítico de sus libros que no llame místico al malogrado Rector de la Universidad de Salamanca. Ya se sabe que muchos, sin tener en cuenta la acepción propia y restringida del vocablo *mística*—con que se denomina genéricamente la acción misteriosa, sobrenatural, del Espíritu Santo en las almas—entienden por misticismo toda tendencia hacia Dios o hacia la idea de Dios, siquiera sea de una manera vaga, adogmática, meramente literaria. Y por esa elasticidad verbal o confusión de conceptos, dan el dictado de poetas místicos a Unamuno, como a Rabindranat Tagore o a Amado Nervo, por ejemplo. Lo triste es que este confusionismo ganó adeptos entre algunos sectores religiosos y así hay quienes, de buena fe, ofuscados por la fraseología, califican de verdaderamente católico el poema «El Cristo de Velázquez» (2).

Para ellos este libro, tal que un islote en la vasta producción unamunesca, por graciosa excepción y feliz conse-

(1) Prólogo a *Teresa*. Renacimiento. Madrid.

(2) Ed. Calpe, Madrid, 1920.

cuencia—como una de tantas paradojas del autor—es lo más auténticamente religioso de D. Miguel, y por lo mismo, un libro genuinamente católico.

Aun en textos para el Bachillerato se enjuicia así al «fuerte vasco»: «En sus poesías desde *El Cristo de Velázquez*, que tiene la grandeza y austeridad de un salmo bíblico, hasta el *Romancero del destierro*, la Patria celestial, ardientemente deseada y la Patria España, fervientemente querida, son anheladas como logro de inmortalidad, en rudos versos que huyen de aliño por propia voluntad» (3). «La obra (de Unamuno) tiende al misticismo: a) *misticismo religioso*. Así en «El Cristo de Velázquez», exaltación del amor divino, comentando, con textos bíblicos, el famoso cuadro del «Cruificado» (4).

Así se orienta a los jóvenes. Se diría que Unamuno es un escritor piadoso, que en «El Cristo de Velázquez», suspira por la gloria dándose a introversiones y deliquios místicos semejantes a los de un San Juan de la Cruz.

Sin meterme en honduras filosóficas, con una ligera exégesis de ciertos versos del aludido poema, intento probar que «El Cristo de Velázquez» de Unamuno, no es el Cristo de la Iglesia, sino un Cristo mitológico. Más en concreto: que en el famoso poema se nos da una interpretación hegeliana de Cristo.

Sin fe ortodoxa puede hacerse un poema católico—como se puede describir un país desconocido a base de datos históricos y geográficos—si, en el desarrollo del tema se atiene el poeta a la verdad dogmática; es decir, a lo que la Iglesia piensa sobre Dios y sobre la vida, advirtiendo que la Iglesia no tiene una mera concepción del Universo—su doctrina sería entonces uno de tantos sistemas filosóficos forjados por los hombres—sino que posee, en depósito sagrado, una *revelación*: la REVELACION. Y que sobre estos datos, venidos de sobrenatural iniciación, construye no sólo su Teología, sino también su Filosofía.

(3) *Historia General de la Literatura*, por D. José Rogerio Sánchez, 8.^a edición. Ed. García Enciso. Madrid, 1941, págs. 255.

(4) *Curso General de Literatura*, por D. Guillermo Díaz Plaja, 5.^a edición. Barcelona, pág. 411.

Puede cantarse, pues, a Jesús sin creer en Él, del mismo modo que es posible cantar a Adonis, como objeto de estética, o «El anillo de los nibelungos», como argumento lírico de insuperable belleza.

Pero el caso de «El Cristo de Velázquez» es muy otro,

En él, prescindiendo de la actitud espiritual del autor en la intimidad de su conciencia, lo que ocurre es que no se canta *objective* al Cristo de la Iglesia.

Es verdad que, en el citado poema, se alude en muchos fragmentos a las Sagradas Escrituras—Profetas, Libros Sapientiales, Cantar de los cantares, Salmos, Santos Evangelios, Cartas de San Pablo—. Más: se nombra a la Iglesia, se habla de la fe, se canta a la Sagrada Eucaristía, se da a Cristo el título de Hijo del Hombre...

Sin embargo, ni la fe de Unamuno es la fe de la Iglesia, ni su lírica o filosófica Iglesia, «humanidad sin lindes», es la Esposa de Cristo; ni el Hijo del Hombre, significa, en el poema, igual que en San Mateo...

No voy a hacer una *crítica literaria*, ni un estudio filosófico o teológico; sólo intento, como quien proyecta la luz de una linterna sobre un objeto o señala con el dedo índice algún detalle interesante, hacer resaltar ciertos fragmentos del libro, que tal vez, disimulados por ese constante equívoco verbal a que he aludido, pasan desapercibidos al lector.

Si no, no se explica que personas competentes y religiosas hayan defendido, hasta con entusiasmo, la ortodoxia—por excepción—de este libro de Unamuno.

La tesis general, diluída a lo largo del, por otros conceptos meramente artísticos, magnífico poema «El Cristo de Velázquez»; viene a ser ésta: Jesús es el Hombre—«eres el Hombre eterno» (I, pág. 11)—el Hombre ideal, mito creado por el hombre—por los hombres—en su instinto de inmortalidad, en su afán de no morir, en su hambre de vivir para siempre... ¡Esa preocupación, rayana en morbosidad, característica de Unamuno, por la supervivencia!

¿Suspiciacia mía? ¿Mala interpretación? ¿Subjetivismos? Dejemos que hable el poeta:

...te prenden
los ojos de la fe en lo más recóndito

del alma y por virtud del arte en forma
te creamos visible. (I, pág. 11).

Aquí no hay nada de particular. Lo firmaría un poeta ortodoxo. Sólo queda cierta sospecha al recordar la definición de fe dada por Unamuno en más de una ocasión: La fe es *crear* lo que no vimos. La fe *crea* su objeto...

No hay que olvidar, a lo largo del poema esta *clave* de interpretación.

Además, «la religión—según Hegel—viene en pos del arte y es en cierto modo su producto; pues el hombre, después de haber representado y procurado expresar lo infinito por medio del arte, concibe y se representa este infinito como separado de la materia, del mundo y del hombre, como un ser extremadamente separado de lo finito» (5).

Unamuno habla luego de

«el Santo Espíritu,
ánimo de tu grey, que obra en el arte». (I, pág. 11).

Otros pintores «vieron al juez en Tí». «Velázquez» te vió como si a «Apolo» (pág. 12). Y su pincel

«la Humanidad eterna ante los ojos
nos presenta.

Este es el Dios a que se ve: es el Hombre». (III, pág. 14).

Y de nuevo:

Eres el Hombre,
y en tu divina desnudez nos llega
del sol ennegador la eterna lumbre.
Tú al retratar a Dios nos pregonaste
que somos hombres, esto es: somos dioses.

para que allí de Tí, del Hombre eterno,
se percaten del todo que hombres son (Luna, pág. 18).

Jesucristo es el «Hombre», el «Hombre eterno»:

«¡Tú eres el Hombre Dios, Hijo del Hombre!» (*Ecce Homo*, pág. 20).

Esto podría firmarlo cualquier poeta religioso. Sin em-

(5) *Historia de la Filosofía*, P. Ceferino González, 2.^a edición, Madrid. Agustín Jubera, 10, Calle de Campomanes, 10, año 1886. Tomo 4.º, pág. 58. Exposición y crítica del sistema de Hegel.

bargo, este Hombre-Dios no es *divino* (en la acepción de tal adjetivo en Teología). Como hay el hombre-artista, el hombre-sabio, el hombre-genio, el super-hombre, hay en la más excelsa cumbre, el hombre-Dios. Eso es todo. Y es «hijo del Hombre»—equivoca perifrasis—hechura del hombre. ¿No? Veamos lo que seguidamente dice el poeta:

La Humanidad en doloroso parto
de última muerte que salvó a la vida
te dió a luz como Luz de nuestra noche,
que es todo un hombre el Dios de nuestra noche
y hombría es su humanidad divina.

¡Tú eres el Hombre, la Razón, la Norma!... (*Ecce Homo*, pág. 20).

En resumen, la Humanidad «en doloroso parto» (¿qué es esto sino el *sentimiento trágico de la vida*?) «da a luz» a Cristo; es decir, crea el mito. Dios es «todo un hombre». Su divinidad es «hombría»...

Y, luego, estas abstracciones de doble sentido: Cristo es el *Hombre*, la *Razón*, la *Norma*...

Más adelante ha de decir, aludiendo a escenas de la Pasión:

Se reían
del Hombre escarneciéndole sañudos
con befas. (*Mejillas*, pág. 121).

Tú, obediente,
—que es obediencia la Razón— (*Obediencia*, pág. 122).

Porque has muerto
de pie como hombre, no acostado en tierra
como una bestia: cual columna erguida. (*Obediencia*, pág. 122).

Pero sigamos:

Tú has humanado el universo, Cristo,
¡que por Tí es obra humana! ¡Vedlo todo!
«He aquí el Hombre» por quien Dios es algo. (*Ecce Homo*, pág. 20).

Tú hiciste a Dios, Señor, para nosotros. (*Dios-Tinieblas*, pág. 23).

Tu humanidad devuelve a las tinieblas
de Dios la lumbré oculta en sus honduras
y es espejo de Dios. (*Dios-Tinieblas*, pág. 23).

...con tus dos brazos
desabrochando el manto del misterio,
nos revelaste la divina esencia,
la humanidad de Dios, la que del hombre
descubre lo divino. (*Dios-Tinieblas*, pág. 24).

«Hegel desfigura y anula en realidad el misterio de la Encarnación, misterio que en unión con el dogma de la Trini-

dad, constituye el eje central de la Religión cristiana. Lo que es para el Cristianismo unión real del hombre y Dios, o mejor, de la naturaleza humana y de la divina en la persona del Verbo y en el Cristo de la historia, es para el filósofo alemán la unión de Dios con el hombre, según que el primero adquiere conciencia de sí mismo en el hombre y por el hombre, o hablando más propiamente, la unión de Dios con el hombre consiste y se verifica según que la Idea, al adquirir conciencia de sí misma en el hombre, después de haber atravesado otros estados y formas inconscientes, reconoce su identidad real y substancial con el hombre» (6).

Que Dios tiene conciencia de sí mismo en el hombre y por el hombre, lo afirma el poeta, de nuevo, más tarde:

Quiso sentir lo que es morir tu Padre
y sin la creación vióse un momento
cuando doblando la cabeza diste
al resuello de Dios tu aliento humano. (II, pág. 77).

Este es un pensamiento muy del gusto de otros poetas modernos tan subjetivistas como Juan Ramón Jiménez y Antonio Machado. El autor de *Eternidades* dice: Sé bien que soy tronco—del árbol de lo eterno.—Sé bien que las estrellas—con mi sangre alimento.—Que son pájaros míos—todos los claros sueños.—Sé bien que cuando el hacha—de la muerte me tale—se vendrá abajo el firmamento (7).

Y el autor de *Soledades y Galerías* se expresa así: ¡Oh calavera vacía!—¡Y pensar que todo era—dentro de tí, calavera!—otro Pandolfo decía. (*Proverbios y cantares*, XXVII) (8).

Según esto no hay más realidad—ni más Dios—que el pensamiento.

¿El individuo? En el sistema hegeliano, «el individuo es una gota de agua en el torrente del espíritu universal y objetivo» (9).

En conformidad con esto ya había dicho Unamuno:

...el alma bien contenta
de ser gota que espeja el universo». (II, pág. 13).

(6) *Ibidem*, Tomo 4.º, pág. 50.

(7) *Segunda Antología Poética*, Calpe, Madrid-Barcelona, pág. 287.

(8) *Nuevas Canciones*. Ed. Mundo Latino, 1924. Madrid.

(9) *Historia de la Filosofía*, P. Ceferino González, Tomo 4.º, pág. 70.

Y otro texto conceptualmente paralelo, lo engarzaré en la composición *Aire*:

...y se quedaron
sin aire tus pulmones: tú respiro
lo sorbió el de tu Padre: arrojó al mar! (*Aire*, pág. 128).

Sigamos analizando ordenadamente el poema.

Pregunta el poeta a Cristo:

¿Soñaste, Hermano, el reino de tu Padre?
¿Tu vida acaso, fué como la nuestra, sueño?
...Dí, ¿de qué vivimos
sino del sueño de tu vida, Hermano?
¿No es la substancia de lo que esperamos,
nuestra fe, nada más que de tus obras
el sueño, Cristo! ¿Nos pusiste el cielo,
ramillete de estrellas de venturas;
hicístenos la noche para el alma
cual manto regio de ilusión eterna! (*La vida es sueño*, pág. 30).

Jesús nos trajo la guerra, El mismo nos lo dijo—S. Lucas XII, 51—El poeta interpreta esta guerra:

Tú que a traernos guerra descendiste
a nuestro mundo, guerra creadora,
manantial de deseos desmedidos,
huracán de las almas que levantan
como olas sus ahínco con la tema
de anegar las estrellas en su seno... (*Paz en la guerra*, pág. 31).

Todo esto, artísticamente, es bello. Escrito por otra pluma tendría un atrevimiento genial. Pero, conocida la definición que de la fe nos da el autor y la tesis de todo el libro, ¿qué quiere decir esa «guerra creadora», ese «manantial de deseos desmedidos», esa «tema de anegar las estrellas», sino que la doctrina cristiana nos inculca ideas de eternidad y nos imbuje la pretensión de hacernos, por la gracia, hijos de Dios?... Después de haber dicho que Jesús nos puso el cielo «ramillete de estrellas de venturas» no es pensar mal hacer semejante exégesis de los anteriores versos.

Dice el poeta, luego, que el cuerpo de Cristo—blanco—es «cumbre de la vida», y, más abajo, repite la misma idea:

¡así tu cuerpo nívco, que es cima
de humanidad y es manantial de Dios (*Alba*, pág. 32).

Se habla también del *Padre*:

...nube de blancura
 como la perla de la negra nube
 sin contornos, del infinito concha,
 que es tu Padre (*Nube-Música*, (pág. 37).

Y de la *Madre* de Jesús:

Sobre tu cuerpo, ya arrecido, lágrimas
 de tu madre la tierra han escarchado (*Cordero*, pág. 40)

Y más adelante vuelve a insistir en esa idea:

Hijo eres, Hostia, de la tierra negra;
 Hijo eres de la tierra, Hijo del Hombre;
 Hijo de Dios y de la Virgen Madre,
 nuestra madre la tierra (*Hostia*, pág. 41).

Esto, a primera vista, es devotísimo. Amasado con palabras sagradas—se nombra a Dios y a la Virgen, se dicen frases teológicas y evangélicas—y se niega, sencillamente, la divinidad de Jesucristo.

Dios «vive de hombres»—asegura el poeta—y

Vive de Ti, Hostia blanca como leche,
 nacida de la Virgen Tierra Madre (*Hostia*, pág. 42).

Y suma y sigue:

Blanco lino tu Cuerpo, frágil tela
 que de la parda tierra Dios hilando
 tejió y tiñó y ciñó a su pensamiento (*Lino*, pág. 44).

Jesús es el Hombre orientador:

...Eres la luz, Tú el Hombre
 que esclarece en el mundo a los mortales (*Aguila*, pág. 46).

Más adelante, con un eco de Carducci, el poeta líricamente por el Precito:

¡Pobre Luzbel, estrella de la tarde,
 en sombra de tinieblas convertido,
 caído desde el cielo como un rayo!
 ¡Dale, Señor, tu mano, y se derrita
 su sombra en las tinieblas de tu Padre
 y vuelva a ser lucero matutino (*Puerta*, pág. 53).

Otra vez se alude a la *Madre* de Jesús:

De la tierra
brotar la humanidad te hizo en anhelo
de ser madre con Dios, a quien pedía,
como a Jacob Raquel, clamando a gritos:
«¡Dame un hijo de Tí, si no me muerol» (*Lirio*, pág. 54).

Y aún volverá a insistir:

Ese tu rostro, espejo de la gloria,
cayó sobre la tierra, y la besaste,
madre, por despedida... (*Rostro*, pág. 113).

Cristo es el tipo de la evolución espiritual más adelantada, el más excelso de los iniciados:

Anfora blanca del licor divino
por siglos de los siglos decantado (*Anfora*, pág. 57).

Y sigue, como si el misterio de Cristo fuera parecido al de un Zarathustra cualquiera:

Dios te engendró de la Sabiduría,
que es humana y es virgen, en el vientre,
y con su leche te nutrió y creciste
en fortaleza y en saber y en gracia,
mojando en los desiertos hasta el día
cuando, a la obra maduro ya, surgiste
de las aguas corrientes del Jordán (*Leche*, pág. 59).

Y luego, una afirmación muy del gusto de Unamuno, que estampa también en otros libros suyos:

El pensamiento
de Dios es nuestra historia... (*Enjullo*, pág. 64).

«En la mente de Hegel, el mundo material es el pensamiento divino y absoluto en cuanto exteriorizado» (10).

Claro que la teología católica afirma que cada cosa tiene su idea ejemplar correspondiente en la inteligencia de Dios y todo suceso un designio o permisión suya. Pero como efectos o reflejos, no como identidades.

«La historia no es más que la serie de las determinaciones de la idea, y por consiguiente, la historia de la humani-

(10) *Ibidem*, Tomo 4.º, pág. 50.

dad es la historia del mismo Dios, o digamos de sus evoluciones y manifestaciones en el hombre en sus múltiples esferas (11):

Ya había dicho Unamuno:

«las almas que brotaron de su sien» (*Lirio*, pág. 45),

recordando más la emanación brahmánica que el «fiat» creador del Dios de los Seis Días...

Continúa el poeta:

¡La Patria,
por sólo serlo no puede ser sorda;
que vive de ellas y de ruegos Tú (*Orejas*, pág. 118).

Es decir, Jesús «vive de ruegos». El afán de ser socorridos, el sufrimiento de los hombres, la oración, angustiado clamor de la humanidad dolorida—subjetivamente—da vida a Jesús. Este, entonces, es un fantasma engendrado por el dolor de los hombres. Si esto es así, en verdad, «la religión es el opio del pueblo», que dicen los rusos.

Ya había dicho antes el poeta:

Noche oscura del alma, eres nodriza
de la esperanza en Cristo Salvador (IV, pág. 18).

Luego el ansia de redención crea ese estado psicológico que, cuando es colectivo, se llama *mesianismo*...

Y otra vez lo Hegeliano:

Es tu cuerpo el remanso en que se estancan
las luces de los siglos, y en que posan
—eternidad!—las fugitivas horas (*Cuerpo*, pág. 124).

Y aún más, con las clásicas antinomias—refundición de tesis y antítesis en una síntesis:

El tiempo vuelve sobre Ti en tu seno,
el ayer y el mañana en uno cuájense
y el principio y el fin fúndense en uno (Id.)

Y aún se hace, en la siguiente composición, más explícito este «hegelianismo».

(11) *Ibidem*, Tomo 4.º, pág. 55.

Tu cuerpo, la corona del tejido
regio del universo, es su modelo.

Eres el tronco
del humano linaje, eres la cepa
de que sarmientos son sobre la tierra
los pueblos que trabajan y combaten
sin saberlo buscándote. ¡Tú, el Hombre,
del Universo Rey! (*Cuerpo*, pág. 125).

Este «Hombre, del Universo Rey», más es la Idea hegeliana que el Cristo-Rey de la Iglesia Católica. El espíritu humano es a la vez el hijo y el rey, el principio y el término de la naturaleza (12).

Otra alusión a la «Madre» de Cristo:

Se mantenía,
sin haber Tú nacido, en el vacío,
nuestra madre la Tierra, vacilante,
colgando sobre nada; y hoy descansa
sobre el seno del hijo de su seno,
que eres puntal del mundo (*Pecho*, pág. 126).

Y más abajo:

...porque eres, Cristo,
de nuestros huesos, hueso (Id.)

Otra vez se alude al origen del Cristo:

Eres bandera del Señor, bandera
de carne humana que tejó en el seno
de nuestra Madre Tierra el Santo Espíritu.

Y aún más explícitamente:

Tierra, divina Tierra Madre nuestra;
tú, la esclava del sol, estrella obscura;
tierra virgen, en nubes embozada;
son tus montañas maternas pechos
de donde baja a las sedientas vegas
agua del cielo, y de tus verdes bosques
el follaje de sombra a nuestros sueños.

Es tu regazo la mullida yerba
para dormir sin fin, cuna del alma,
y tu seno que pan nos da, dió al Justo
su carne, cebo de la muerte avara:
tierra panera le pariste tú. (*Tierra*, pág. 132).

Otra cosa:

Sangre al vino y al pan le vuelve carne.

(12) *Historia de la Filosofía*, P. Ceferino González. Tomo 4.º, p. 51.

He aquí un verso que parece, aislado del contexto, la afirmación dogmática, concisa y bella, del misterio eucarístico. Mas no hay tal transcendencia. Se refiere a la función digestiva del cuerpo de Cristo. Pertenece este endecasílabo al fragmento titulado «Ventre»:

Santo,
tu boca vuelve a cuanto masca y traga,
sangre al vino y al pan le vuelve carne (*Ventre*, pág. 138).

Siempre el equivoco, la frase de dos filos.

...Plena Naturaleza culminó en tu pecho:
que al humanarte, humanizaste al mundo
vuelto conciencia en tu dolor. Camino
para llegar a Tí, que eres el Hombre,
Naturaleza es sólo; Tú a la tierra,
nuestra negra nodriza, con tus manos,
selladas con tu sangre, la levantas
como hostia al cielo y a la luz la pones
del Sol eterno que en blancura anega
su verdor y en idea la convierte.
Tú sobrenaturalizaste, el Hombre,
lo que era natural, humanizándolo.
Selvas, montañas, mares y desiertos
confluyen a tu pecho, y en Tí abarcas
rocas y plantas, bestias, peces y aves. (*Soporte-Naturaleza*, pág. 144).

Esto recuerda el «Saludo mundial» de Walt Whitman:
«Dentro de mí se dilatan las zonas, las cataratas, las selvas,
los volcanes, los archipiélagos».

El comentario lo pondrá el mismo P. Ceferino:

«Dios, pues, es el término final del *devenir* universal de la Idea y, por consiguiente, *est in fieri* durante los momentos del *devenir* que preceden lógicamente al momento final, síntesis definitiva y última del *devenir* universal, necesario y dialéctico de la Idea. Pero este Dios no es un ser especial y distinto de los demás seres, y mucho menos distinto del hombre. Dios es el ser absoluto e idéntico en su substancia y esencia con la substancia y esencia de todas las demás cosas; es la totalidad del ser (*das Ganze*), es la Idea misma considerada en sus últimas evoluciones, considerada en cuanto adquiere conciencia de sí misma en el hombre» (13).

(13) *Ibidem*, Tomo 4.º, pág. 59.

Sigue Unamuno con lenguaje panteísta:

La santa Tierra, que de carne viva,
Verbo de Dios desnudo, te vistiera,
fué por la sangre de esa misma carne
sacramentada; no hay en ella mota
de polvo que por Dios no haya pasado. (*Ib.*, 145).

Léanse con cuidado las siguientes frases, que si admiten exégesis ortodoxa, también son susceptibles de otra manera de interpretación:

Hijo el Hombre es de Dios; y Dios del Hombre
hijo: Tú, Cristo, con tu muerte has dado
finalidad humana al Universo
y fuiste muerte de la Muerte al fin. (*Muerte*, pág. 149).

Lo dicho. Todo lo estropea lo de la *finalidad humana* del Cosmos. El catecismo nos habla de que el fin de todo es la gloria de Dios, que para eso creó el mundo.

Otra vez se dice:

No tu madre,
nuestra cándida tierra, etc. (*Salud*, pág. 150).

Y ahora una alusión al misterio del Nacimiento del Señor:

...y tu batalla
postrera, de agonía, no librate
sobre el regazo de tu madre. A tierra
volviste sano, cual surgiste de ella,
y enteró, sin romperla ni mancharla;
virgen la hizo tu muerte y la hizo madre. (*Id.*, pág. 151).

He aquí un lenguaje que, si no tiene intención panteísta, lo parece:

Tú eres siempre el mismo, inalterable,
porque los otros todos en Ti encierras,
Tú, el Hombre, idea viva. La Palabra
que se hizo carne, Tú; que la substancia
del hombre es la palabra, y nuestro triunfo
hacer palabra nuestra carne... (*Palabra*, pág. 152).

Los «otros todos»; «el Hombre, idea viva» son bastante significativos.

Pero sigamos, transcribiendo íntegra la poesía-clave del Poema titulado *Recapitulación*. Tiene una nota marginal:

I *Corintios*, XV, 26-28, versículos que hicieron soñar a Orígenes con la *Apocatástasis*.

Recapitulación.

Cuando todas las cosas soyugadas
bajo tus pies ensangrentados sean
por tu Padre, y escaño de tu gloria
la creación entera al pie del Hombre,
Tú mismo al punto rendirás tu cuerpo,
mansión de la Palabra, y sometido
bajo el poder de Dios, será ya todo
por siempre en todos. El. ¡Y Tú, cabeza
del mar, sin lindes de cuanto se alcanza,
del ser hecho Visión final Caudillo,
por Tí humanado el Universo entero
y el Hombre mira de la Creación! (Pág. 153).

Ese Hombre, a quien se sujetan todas las cosas, es Jesús, o más bien, la abstracción de la Humanidad, el Hombre perfecto, típico, la Idea hegeliana.

Dios será todo en todos, y al mismo tiempo, el Universo enteró quedará *humanado*—ya se nos habló antes de la finalidad humana del Universo—pues el Hombre es «mira» de la Creación y Dios «síntese Hombre que es del todo el fin» (XVII; *Tercera Parte*, pág. 131).

«De aquí resulta que el espíritu, tanto el humano como el divino; que en realidad son uno mismo en la teoría hegeliana, es también el rey y el término o fin de la naturaleza, toda vez que el espíritu, como ser consciente y libre, representa la última evolución de la Idea y constituye el término final de la aspiración a la realidad concreta, perfecta y consciente que palpita y se revela en el fondo de la naturaleza y a través de sus formas» (14).

Y ahora un pensamiento sumamente poético, ascético y místico—la inanidad de las cosas, la seducción de las criaturas—que el poeta aquí, al darle un sentido absoluto, convierete en un rasgo de filosofía idealista:

Sólo embuste
y error no más Naturaleza: engaño
del sentido, mentira lo que vemos;
una aña-gaza urdida por la Muerte,
que muerta de hambre sin cesar nos ronda
para trágarnos. (*Verdad*, pág. 155).

(14) *Ibidem*, Tomo 4.º, pág. 52.

Desde luego que mal se compagina este pensamiento con lo que el poeta nos dice más arriba:

Camino

para llegar a Tí, que eres el Hombre,

Naturaleza es sólo. (*Soporne Naturaleza*, pág. 144).

Pero como no se trata de hacer aquí crítica literaria, sigamos con nuestro análisis, que también es significativa la poesía siguiente:

Caudillo de la patria sin linderos
de la infinita Humanidad, nos llevas,
mesnadas de cruzados, a la toma
de la Jerusalén celeste, encierro
de la gastada ley y señorío
del porvenir eterno; asiento el único
de libertad—de que eres el dechado—
ciudad de Dios, lugar final del Hombre,
cristiano Universo que a tu gracia
se ha forjado en el hombre el hombre mismo.
«¡No es—dijiste—mi Reino de este mundo!»;
tu reino es de la historia la creciente,
no progresiva, eternidad; ¡tu reino,
la Humanidad sin lindes, y sin hitos,
conquista del Espíritu en sazón! (*Reino de Dios*, pág. 156).

Otra vez asoma aquí la influencia del filósofo de Stuttgart. Esa *libertad*, de que el Hombre perfecto es el dechado; ese Universo, por muy cristianado que esté, que «se ha forjado en el hombre el hombre mismo»; ese reino de Dios, que «es de la Historia la creciente eternidad» en cuanto manifestación y revelación de la *Idea*; esa Humanidad «sin lindes y sin hitos»—sin diferenciaciones—que es «conquista del Espíritu en sazón»—plena madurez de la conciencia y libertad—son, evidentemente, conceptos hegelianos.

El mismo poeta alude a este mito de Cristo cuando dice:

¡Y Tú Cristo que sueñas, sueño mío,
deja que mi alma, dormida en tus brazos,
venza la vida soñándose Tú! (*Saduceísmo*, pág. 160).

Aquí el poeta, luego de afirmar líricamente, en un lema poético, su creencia en la vida perdurable, se contenta con la inmortalidad ficticia, falsa y abstracta de «soñarse Cristo». Porque si el Universo es un «sueño de Cristo» y Cristo

mismo es un sueño del poeta, ¿qué queda en el mundo sino sólo la imaginación de éste?

Termina el libro magníficamente, con estilo regio y elocuente, en tono mayor—sonoro a pesar del verso blanco—aunque languidezca la armonía, a veces. A grandes espacios, en esta oración final, resplandece la ortodoxia—o al menos, uno de los sentidos puede ser católico. Se llama a Cristo «de humanidad la blanca cumbre». Esto lo podría decir un poeta santo... y también lo dijo Renán.

Son notables e intencionados los epítetos que subrayo:

Déjanos
nuestra *sudada* fe, que es *frágil* nido
de *aladas* esperanzas que gorjean
cantos de vida eterna entre tus brazos. (*Oración final*, pág. 161).

El fundamento inconsistente de toda vida espiritual—frágil nido de aladas esperanzas—sería esa fe trabajosa, adquirida, sudada. La fe verdadera no es frágil nido sino firme roca... y es infusa, sobrenatural, don de Dios.

Tráenos el reino de tu Padre, Cristo,
que es el reino de Dios, reino del Hombre. (*Ibidem*, pág. 162).

Antes de acabar, en los últimos sinceros e íntimos versos del poema, el poeta, pide entrar, «cuando salga de esta noche tenebrosa», en el claro día que no acaba. «y una vez más invoca a Cristo, al Cristo de su sueño,

Hijo del Hombre, Humanidad completa.

Y éste es el Cristo de su poema.

* * *

¿Y el Padre, la Primera Persona de la Trinidad ortodoxa, quién es, o mejor, qué es en el Poema unampnesco?

Según se desprende de la lectura de todo el libro, pese a la poética alusión a algunos pasajes evangélicos, «el Padre no es otra cosa que el *Misterio* (como dice Spencer), el Dios Tinieblas, lo Desconocido, el Enigma del mundo y de la Vida, el Gran Secreto. El Padre es el misterioso Sol cuya luz sólo llega a nosotros por su luna—Cristo—. Conceptos, como se ve, que admiten un sentido ambiguo, equívoco, por lo poético, que es imprecisión e inexactitud irresponsables, y lo mismo pueden encontrarse en un San Juan de la Cruz que

en un Amado Nervio. Por eso es preciso echar mano de la clave de interpretación: como en música. Y así como en el poema de Unamuno el adjetivo frase «Hijo del Hombre» aplicado a Jesús, no tiene igual sentido que el evangélico, del mismo modo el Padre aquí, como vamos a ver, no es la Primera Persona de la Santísima Trinidad, aunque a veces lo que se diga—la letra—coincida con El.

Y es herida
que abrió el fulgor rasgando las tinieblas
de Dios, tu Padre...

Tu humanidad devuelve a las tinieblas
de Dios la lumbré oculta en sus hondones
y es espejo de Dios.

con tus abiertos brazos la negrura
del abismo de Dios, tu Padre, rasgas.

...Vamos
en Dios, tu Padre, a ser, vivir, movernos. (*Dios-Tiniebla*, pág. 23).

...de la negra nube
sin contornos, del infinito concha,
que es tu Padre. (*Nube-Música*, pág. 37).

...se calla Dios desnudo
y quieto en su tiniebla... (*Silencio*, pág. 72).

Solo quedaste con tu Padre—solo
de cara a Tí; mezclásteis las miradas
—del cielo y de tus ojos los azules—
y al sollozar la inmensidad... (*Segunda Parte*, II, pág. 77).

De tu Padre en las manos invisibles,
cimientos y techumbres del abismo. (V. pág. 81).

Tu Padre con sus manas tenebrosas
bajo las tuyas, (*Balanza*, pág. 95).

¿Para qué doliente
planea en la costa el mar, y canta el pájaro,
si la bóveda azul del sol, oído
oído de tu Padre...? (*Rejas*, pág. 177).

Esta metáfora «la bóveda azul, oído del Padre» recuerda la afirmación peregrina de que «el espacio es el sensorio de Dios» (Apéndice de la *Optica* de Newton), que originó la famosa polémica entre Clarke y Leibnitz (15).

(15) Citada por Balmes en su «Filosofía fundamental». Nota 2.^a al cap. X del Lib. 3.^o.

¡y se quedaron
sin aire tus pulmones; tu respiro
lo sorbió el de tu Padre: arroyo al mar! (*Aire*, pág. 128).
¡médanos que del mar caliginoso
donde el alma se anega, que es tu Padre... (*Hombres*, pág. 134).

Y no es que un católico no pueda hablar del Dios-Tinieblas también. La Teología afirma el atributo divino de la Incomprensibilidad. Dios es el Incognoscible, el Innominal... San Pablo alude a la «luz inaccesible» donde Dios habita; los místicos hablan de la Gran Tiniebla de la contemplación caliginosa; los teólogos nos dicen que de Dios sólo tenemos conocimientos analógicos... Sin embargo, según la clave de interpretación—la hermenéutica poética aplicable a la producción unamunesca—aquí está tiniebla, más que con los interrogantes de S. Juan de la Cruz, mudo ante lo inefable, coincide con lo que, en la penúltima literatura se llamara el «enigma de la Esfinge».

Claro que en este poema, líricamente maravilloso—labor de forja repujada, único en castellano—abundan—¿cómo no?—las frases que admiten un sentido francamente ortodoxo y alusiones bellísimas a pasos y momentos de la vida del Salvador—pues de esa luz vive poéticamente el libro—; pero eso no basta. Una fruta podrida puede estar en parte sana. Pero, además de los fragmentos sobre que he llamado la atención, esta filosofía idealista está, como una gasa, envolviéndolo todo; y adquiriendo, a veces, la transparencia del cristal, no se da uno cuenta de su existencia hasta chocar con ella. Porque está diluida por todo el poema, esta concepción panteística, hegeliana, del Cristo.

Y hay peligro de que nos suceda el chasco del poeta:

Se entró mi corazón en esta nada
como aquel pajarillo, que, volando
de los niños, se entró, ciego y temblando,
en la sombría sala abandonada.
Dé cuando en cuando, intenta una escapada
a lo infinito, que lo está engañando
por su ilusión; duda, y se va, piando,
del vidrio a la mentira iluminada.
Pero tropieza contra el bajo cielo
una vez y otra vez, y por la sala
deja, pegada y rota, la cabeza.
En un rincón se cae, al fin, sin vuelo,

ahogándose de sangre; fría el ala,
palpitando de anhelo y de torpeza. (*Sonetos espirituales* (16).

Que es la tragedia de quienes, metidos en una *nada* (la incredulidad), intentan una «escapada a lo infinito» y van a dar contra *mentiras iluminadas* (las falsas filosofías). Estos, al choque con esos *espejismos celestes*, mueren «palpitando de anhelo y de torpeza» en su fracaso trascendente, que es el mismo del pájaro: confundir el cielo con un pobre cristal.

Porque bueno está decirlo para los que juzgan que el Cristo que canta Unamuno es el nuestro. No. Nosotros también decimos que Jesús es arquetipo perfecto de Humanidad y que es el Hombre. Pero no como idea abstracta sino como realidad viva. En fin, nosotros, por divina gracia, creemos que Jesús es, literalmente, como suena, sin sofisterías que escamoteen la trascendente verdad de su Persona, lo que de El dice la Iglesia:

HIJO DE DIOS.

FR. LUIS DE FATIMA LUQUE, O. P.

Corias, 1942.

(16) *Segunda Antología poética*. Juan Ramón Jiménez. Calpe, 1920, pág. 236.

EL RTUSAMHĀRA *

Huelgan los encomios del poema erótico-descriptivo, que motiva este trabajo. Propios y extraños han reconocido el alto valor objetivo-subjetivo del RTUSAMHĀRA, comentado por críticos tanto indianos como europeos.

Merece ocupar uno de los primeros lugares entre los poemas líricos que han cantado la naturaleza, el tiempo y los amores. Las Estaciones de Jaime Thomson (1726-30), de Juan Francisco de Saint Lambert (1769) de Jaime Delille y otras sonatas, escritas diez y seis o diez y siete siglos después de RTUSAMHĀRA, carecen del realismo y naturalidad del poema indio. Maravillosa es la armónica conjugación de la naturaleza exuberante con la vida erótica. En la primavera empieza así: «Oh querido Kāmadeva (1), con agudas flechas de los brotes del florido mango y con la cuerda de su arco, que forma una guirnalda de abejas, ha venido a romper el corazón de los amantes» (R. XI, 1).

En vocablos concisos, pero expresivos, describe el autor del RTUSAMHĀRA los fenómenos más salientes de las épocas del año. El verano amortigua la fauna y la flora. Los pavos languidecen, los jabalíes yacen atormentados por el ardor del sol, las serpientes jadean a causa del calor, manadas de búfalos están atormentados por la sed, los monos fatigados, los leones abatidos, las praderas agostadas, los lagos convertidos en fango, la tierra calcinada y las cortesanías sonrientes como crepúsculos matutinos.

En la estación de las lluvias el poeta hace revivir la naturaleza marchita. Es el renacer o ansiado *punarjanma* indostánico. En la In-

* *Rtusamhāra*, o *Curso de las estaciones*, poema sánscrito, traducido directamente por Justo Ramos de Andrés.

(1) *Kāmadeva* s. m. el dios del amor. Es un compuesto de *Kama* = amor y *deva* — dios, el Cupido indio.

dia la naturaleza es una resurrección sin muerte. Pardos nubarrones, con centelleantes rayos y truenos aterradores, anuncian las fecundantes lluvias, tan anheladas por los mortales, como la escolta real pregonadora la llegada de su rey al metálico son de clarines y trompetas.

El otoño es tranquilo y sonriente. En él ni el arco destructor de Bala (1) aparece en el seno de las nubes, ni el mortífero rayo ilumina los senderos de la tierra, ni el trueno ensordece los oídos de los mortales.

La primavera muestra el esplendor de la naturaleza y la magnificencia del Creador. Las faldas de las montañas se tapizan de floridos mangos. Las aguas cristalinas de los estanques reflejan la belleza de los esbeltos lotos y resuena por todas partes el melodioso «cucú» del cuclillo indio, fascinador de los corazones humanos.

En la India cada época del año, tiene su encanto propio, que el autor del RTUSAMHARA expone a sus lectores. En este poema se pintan al vivo las costumbres, el país y el medio ambiente del pueblo indostánico. El amor no se aparta nunca del poema, sus páginas están impregnadas de naturalismo exagerado. Falta la presencia de Dios, que no puede separarse de su obra, «Porque veré tus cielos, obra de tus dedos; la luna y las estrellas que fundaste» (Ps. VIII, v. 4). En este sentido el autor del RTUSAMHARA es inferior a los poetas cristianos, influidos por una doctrina sobrenatural. La ternura y el reconocimiento que *Saint-Lambert* muestra a su Creador en «*Les Saisons*», Nouvelle édition, pág. 81, no se ve en el poema indio. He aquí los versos del vate francés:

«Grand Dieu! Tu nous donnes les fruits et les moissons,
Et l'amour et l'hymen les premiers de tes dons,
L'air, les feux et les eaux, à tes ordres dociles.
Tu daignas féconder le travail de nos mains.
Nous admet les premiers à ces festins champêtres,
Ou sa voix paternelle invite tous les êtres».

En sentido técnico, el RTUSAMHARA no es una descripción de las estaciones del año, ni un almanaque de pastores. Lejos de esto, su autor, como todo poeta indio, está plenamente identificado con la naturaleza, de la que deduce atinadas advertencias, para la vida erótica. Ante todo busca los motivos, que fomentan más las relaciones amorosas entre el hombre y la mujer, el esposo y la esposa. Esto parece ser su fin principal.

(1) Bala s. n. la fuerza, el poder. N. pr. es la fuerza personificada o el Júpiter tonante de los indios.

En el RTUSAMHĀRA todo es netamente indio. Su autor no hace excursiones a los polos, ni alcanza los trópicos; ni busca vértices desconocidos, como sucede en los escritores europeos. A pesar de ello es interesante a Occidente. «En el siglo xvi Eurôpa hace renacer nuevamente a los antiguos dioses... Ellos habitaron la imaginación de los poetas y los palacios de los príncipes... Hoy empieza otro enriquecimiento más prodigioso aún... Es el aduanero espiritual de la vieja Asia, venerable madre de pueblos». (Paul-Louis Couchoud, *Mythologie Asiatique illustrée*, pág. 11).

«El Oriente ha conservado inalterable su carácter, que por esto guarda constantemente la misma relación respecto de nosotros y de todo el género humano. Al sabio, al literato y al filósofo les abre una mina insondable, para la historia, filosofía y etnografía de los pueblos y a todos proporciona tesoros nuevos a medida que en ella se profundiza... Primer archivo de las artes y de las ciencias, han de tomar en él base nuestras investigaciones y estudios sobre cuestiones de aplicación más universal a los intereses del género humano» (García Ayuso, «Estudios sobre el Oriente», *Revista de España* 1872, página 204) ...«pero quien ha ganado más en ello es la Biblia» (id. página 206).

En efecto, las investigaciones arqueológicas, etnográficas y paleontológicas han confirmado pasajes bíblicos, de que la impiedad racionalista se mofaba. Muchos símiles y frases de la Sagrada Escritura sólo pueden ser bien comprendidas por orientalistas. Un europeo difícilmente penetra en la intensidad del salmo XLI, v. 1: «Como el ciervo ansía las fuentes de las aguas, así mi alma te desea ¡oh Dios!»

Aún en los días más fogosos del estío el ciervo de las regiones occidentales, morador de los bosques y montañas, no siente ese ardor de sed, de que habla la Biblia. En cambio en Oriente el calor estival de tal modo reseca las gargantas de los ciervos que, asfixiados se precipitan, con supremo esfuerzo, en veloz carrera en busca del agua bienhechora.

mrgah pracandatapâtapira bhrçam
trsa mahatâtya pariçuskatalavah
vanantare toyam iti pradhavita
niriksyâ bhinnâñjanasâmnibham nabhah.

= «los ciervos atormentados por asfixiante ardor, con sus paladares resecos por devoradora sed, al ver las nubes, semejantes al antimonio molido, han sido vehementemente impulsados hacia las aguas que hay en el interior de los bosques» (R. I, 11).

También Santa Teresa de Jesús, con sed espiritual ardiente en deseos de ver a su Dios e inflamada en la llama del amor divino exclama en una de sus glosas:

«Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero
que muero porque no muero».

* * *

Pasemos del concepto genérico del RTUSAMHĀRA a su noción etimológica. El vocablo *rtusamhāra* es un compuesto determinativo, que consta de dos miembros. Uno precedente *rtū* y otro subsecuente *samhāra*. *Rtū* es un sustantivo masculino de diversas significaciones. En védico significa un tiempo fijo, una ocasión propicia o favorable, un determinado momento del tiempo, como es el de los sacrificios y del que se nos habla en la carta II del apóstol a los Corintios VI, v. 1-2, cuando se dice: «*In die salutis adjuvi te*».

Posteriormente expresaba un periodo, una época, y, de ordinario, una parte del año. Así aceptó el significado de estación.

Estas divisiones del año variaban en número, conforme al criterio de los clasificadores o del objeto, que servía de base al hacer el cómputo. Así los antiguos indios contaban: tres, cinco, seis, siete, trece y aún veinticuatro. En época más moderna se enumeran seis estaciones, a saber, *vasanta* = primavera, *grīśma* = estío, *varṣā* = las lluvias, *çaharat* = otoño, *hemanta* = invierno, *çiçira* = los rocíos. Antiguamente algunos autores fundieron en una sola las dos últimas estaciones. En cambio otras obras, como el ÇB, VIII, 5; I, 15; II, 31, cuentan siete estaciones. No falta quienes establecieron doce, conforme al número de meses. Y finalmente adquirieron tal categoría que eran celebradas con libaciones y encarecidas con *mantras*.

El miembro final del compuesto es *samhāra*, sustantivo masculino, derivado de *samhr* = reunir, congregar, resumir, y por ende significa colección, reunión, resumen, compendio, manual, etc. Peregrino es el concepto que, con este motivo, emite Hari Chand Castrí en «Kalidasa et l' Art poétique de l' Inde», pág. 242.

RTUSAMHĀRA literalmente significa colección o conjunto de estaciones. Así lo confirma el testimonio de autores reconocidos. Gelabert y Gardiola traduce «descripción de las estaciones», Meyer Lexikon «ciclo de las estaciones», Hippolyte Fauché «ciclo de las estaciones», Thumb «círculo de las estaciones», Böhlen «*Cyclus tempes-*

tatum», Hari Chand Castri «colección de estaciones», Keit «ciclo de las estaciones», etc.

* * *

Transcribir al castellano el contenido del RTUSAMHĀRA es nuestro fin. Empresa verdaderamente difícil y casi superior a nuestras fuerzas. ¿Cómo podrá mi torpe pluma expresar la gracia, fluidez, precisión y naturalidad de la poesía india sin traicionar el pensamiento? Recordemos, con este motivo, las palabras de D. Antonio Laforre, de la «Interpretación de lenguas»: «Mal habrá podido emprenderla con un drama de Kālidāsa, cuyas obras tan sólo puede verter al castellano quien conozca magistralmente el sánscrito y posea dotes de artista». (El Orden, 24 de octubre de 1874).

Miras sobrepuestas al mero respeto humano mueven nuestro ánimo. Atentos, en nuestra modestia, a difundir el conocimiento de las joyas literarias de la India, acometemos la obra, no repitiendo versiones patrias, a la vez no directas, sino en la convicción que siempre es loable, aún dentro de la parvedad de nuestras fuerzas, de verter a la lengua nativa los trabajos debidos a los grandes ingenios del clasicismo. «En la actualidad, cuando el estudio de los idiomas vivos empuja el ánimo de la adolescencia y de la juventud apagando en ambas el deseo antes general de aprender en las modeladas creaciones de las primeras edades, la belleza estética (ya en desuso), más acreedora de elogio ha de ser empresa tan fuera de controvertible enaltecimiento». (D. Manuel Alonso Martínez, Elegías de Tibulo, traducidas al castellano por Norberto Pérez del Camino, Revista de España, 1874, XLI, pág. 567).

Esto se decía con motivo de una traducción latina, cuyos argumentos eran conocidos en el mundo europeo. ¿Qué cabe aplicar a una versión, cuyo título no figura en la bibliografía española y cuyas costumbres son propias del mundo oriental?

En la lectura del RTUSAMHĀRA se verán instituciones y personajes, desconocidos en la civilización greco-latina.

II

EL AUTOR DEL RTUSAMHĀRA

¿Quién es el autor del RTUSAMHĀRA? He aquí una pregunta, que, sin respuesta categórica, ha embargado por mucho tiempo a los investigadores. Para los grandes pensadores de la India el RTUSA-

MHARA es una obra del *mahākavi* (1) Kālidāsa. Así lo confirma la antigua tradición indostánica, generalmente aceptada. Mas parte de la crítica, a título de escrupulosidad científica y al amparo de la descuidada Cronología India, negó a Kālidāsa la paternidad literaria del RTUSAMHĀRA. A partir de este momento, los investigadores modernos intentaron despejar la nebulosa, que envolvía al autor de las «Estaciones indias», sin que, por desgracia, sus resultados hayan esclarecido con luz meridiana la problemática cuestión.

Al esclarecimiento de ella, los eruditos, faltos de pruebas directas y apodícticas, han sacado de las ciencias auxiliares de la Historia testimonios, que no han logrado el unánime consentimiento. Con razón Hari Chand Častri, *Kālidāsa et L' art poétique de l' Inde* (Alaṅkāra-Častra), París, 1917, pág. 253, dice: «Si el debate sobre la autenticidad del RTUSAMHĀRA se abriera nuevamente, los defensores de ambas partes encontrarían igual ventaja para disponer de un índice que facilitara sus investigaciones».

Unos proclaman a Kālidāsa como autor del citado poema, otros lo niegan y no falta quienes consideran la obra como apócrifa y dan lugar al probabilismo dentro de sus diferentes grados.

La parte negativa ha sido propugnada por M. Nobel, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LXVI, pág. 275-282; The Journal of the Royal Asiatic Society, 1913, pág. 401 y sigs.; Hari Chand Častri, Les citations de Kālidāsa dans traités d' Alaṅkāra, Journal Asiatique, 1916, VIII, pág. 51-180; idem. Kālidāsa et L' Art poétique de la Inde (Alaṅkāra-Častra), París 1917 y Larousse du siècle xx entre otros. Sin embargo el mismo Hari Chand Častri, no está plenamente convencido. Así lo revela cuando dice: «Aunque tenemos derecho a considerar este poema como apócrifo, no podemos, sin motivo, hacer tabla rasa de la opinión contraria, que ha sido sostenida por sabios notables» (Obr. cit. pág. 253). El citado Hari admite la duda racional en torno a la paternidad del RTUSAMHĀRA. He aquí su manifestación: «Poseemos siete obras que son consideradas, por unánime consentimiento, como auténticas producciones de Kālidāsa: tres dramas: *Čakuntalā*, *Vikramorvaċī*, *Malayikāgnimitra*; dos epopeyas, *Raghuvamāṇa* y *Kuṃarasamhava*; un poema elegíaco el *Meghadūta*; un poema descriptivo, *Rtusamhara*.

(1) *Mahākavi* es un s. m., compuesto de *māhā* = grande y *kavi* = sabio, poeta. Mahākavi, pues, es un gran sabio o un eximio vate. Sólo suele aplicarse tal epíteto al eminente autor de un gran poema clásico, es decir, de un *mahākāvya*.

El RTUSAMHĀRA es el único, cuya paternidad ha podido ponerse razonablemente en litigio. «Hari Chand Castrì, Les citations de Kālidāsa dans les traités d' Alamkara. Journal Asiatique, 1916. VIII, pág. 54».

No falta quienes, sin previo examen de los argumentos en pro y en contra de la cuestión, adoptan una posición media. Son los escritores de enciclopedias, resúmenes é historias, que, beben en fuentes secundarias.

En el *Meyer Lexikon*, 1927, VI, inspirado en M. *Winternitz*, *Geschichte der indischen Literatur*, 1922, III, en U. Hillabrandt (K). *Ein zu seiner literarischen Vurdigung*, 1921, y en *Sten Konow*, *Das indische Drama* (Grundriss des indo-arischen Philosophie, 1920, II), se atribuyen a Kālidāsa como auténticas obras la Çakuntalā, Vikramorvaçī, Malāvikāgnimitra, Kumārāsambhava, Meghadūta y el RTUSAMHĀRA. Esta tal vez sea dudosa.

Helmuth von Glasenapp, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, 1929, pág. 164, dice: «Además de estas obras Kālidāsa debe haber compuesto otra gran serie, que, de ningún modo revelan el mérito de las otras creaciones suyas. El RTUSAMHĀRA, hermosa descripción de los tiempos del año y de la alegría erótica, es tal vez anterior a nuestro poeta».

La Enciclopedia Italiana de Scienze, Lettere ed Arti, Roma, 1933, XX, pág. 91, considera el RTUSAMHĀRA como obra probabilísima de Kālidāsa, pues dice: «Muchas otras obras poéticas se han atribuido a Kālidāsa por la tradición. Entre éstas la más probable es el RTUSAMHĀRA».

En oposición a estas opiniones indecisas, hay una proposición, sostenida por eruditos eminentes, quienes defienden el RTUSAMHĀRA como obra de Kālidāsa.

Bühler, discípulo de Benfey, profesor de lenguas orientales en el Elphinstone College de Bombay, autor de obras publicadas en el *Journal of the Royal Asiatic Society* de Bombay y fundador de la revista *Bombay Sanskrit Series* en unión de Kielhorn, tiene a Kālidāsa por autor del RTUSAMHĀRA, como puede verse en su obra *Die indischen Inschriften und des Alter der indischen Kunstpoesie*.

Otra figura, destacadísima en el campo de las letras, especializada en lengua sánscrita, profesor de la misma en el Deccan College de Puna y en la Universidad de Gotinga, ha proclamado que la paternidad del RTUSAMHĀRA pertenece a Kālidāsa. Se trata del inmortal

Kielhorn, conocedor profundísimo del sánscrito, epigrafista eminente y director del *Grundriss der indo-arischen Philologie*, en cuya colaboración intervenían unos treinta sabios europeos, americanos e indios. Este gran orientalista alemán «ha exhibido recientemente una buena prueba acreditativa de que el autor de la inscripción de Mandasor estaba familiarizado con algunas obras de Kālidāsa. En el ensayo de Bühler se dió un paso gigantesco, pues analizó todo el problema con ayuda de las 18 inscripciones de Mr. Fleet y otras más cercanas». (*Peterson. With some Remarks on the Age or Sanskrit Classical Poetry, en The Journal of the Royal Asiatic Society, 1891, pág. 326*).

Para mayor esclarecimiento de las palabras de Peterson y otros escritores, que han visto en el inscriptor de Mandasor un plagiaro de Kālidāsa, especialmente de sus poemas Meghadūta y Rtusamhara, son imprescindibles ciertas noticias preliminares.

El mismo Peterson en el artículo citado, pág. 327 dice: Vatsabhāṭṭi, autor de la inscripción de Mandasor, dista mucho de ser un poeta de primera categoría. Él mismo confiesa las fatigas que pasaba al componer sus obras (*iyam prayatnena racita Vatsabhāṭṭina* = «esta compuesta, con gran esfuerzo, por Vatsabhāṭṭi»). El mismo examen de su obra acusa que se esforzaba en copiar los mejores modelos y en cumplir los cánones del arte poético, que no siempre lograba.

Similar es el juicio de Berriedale Keith, A. *History of Sanskrit*, pág. 79, donde dice: «Muy diferente es la obra de Vatsabhāṭṭi, que no era ministro de un emperador, sino un mal poeta provinciano, contento de obtener del gremio de sericultores una propina que satisficiera sus necesidades... Él mismo testifica que su obra se hizo con mucho esfuerzo y zozobra (*yatnena*) y no hay lugar a duda de todo esto. En sus cuarenta y cuatro estrofas insertó inscripciones de Lata, de Deçapura, del invierno y de la primavera, con sujeción a las leyes poéticas, que parece conocer. Así lo demuestra el manejo de los doce versos, cuya métrica le fuera adversa por su inhabilidad para dar suave censura a las terminaciones».

Esta doctrina se halla confirmada por S. C. D. (*I. E. S. retd*). *Kālidāsa and Vikramāditya*, 1928, pág. 39, quien hace suyas las siguientes palabras de Macdoneli: «Esta inscripción consta de un poema no menor de cuarenta y cuatro estrofas, compuesto en estilo *kavya* por Vatsabhāṭṭi, un hombre de escaso talento poético, que conocía y utilizaba los poemas de Kālidāsa».

Con efecto, a esa misma conclusión nos lleva el examen comparativo de las descripciones de Deçapura o Mandasor, y modernamen-

te Ratampur, patria de sericultores y la de Ālakā, ciudad de Kubera en Kailasa y morada de la princesa del Yakṣa. Bellos lagos, poblados de cisnes que se entretienen con el polen de los nenúfares esparcido por el movimiento de las olas, y bosques adornados de árboles, que se inclinan reverentes al peso de sus flores, cuyo néctar embriaga a las solícitas y susurrantes abejas, son descritos por Vatsabhāṭi en la inscripción de Mandasor. (*Fleet's Corpus Inscriptions in India*, n.º 18). Kālidāsa a través de su Meghadūta y RTUSAMHĀRA nos pinta maravillosamente los hermosos bosques, habitados por ciervos y henchidos de kadambas, kutakas y jazmines, que desde el monte Rāmagiri, hasta la ciudad Ālakā, esperan el riego benéfico de la nube mensajera. La estrofa 73 del Meghadūta nos habla especialmente de un gran estanque, a cuyas aguas, surcadas por variados cisnes, se descende por una escalinata recamada de esmeraldas y entoldadas bajo aureos brotes de loto.

Omitimos otros muchos pasajes de Kālidāsa y Vatsabhāṭi, dignos de cotejo, que acusan una misma fuente de origen, para dedicarnos al examen de la inscripción de Mandasor, con data de 472 de J. C., donde Kielhorn vió una clara imitación del RTUSAMHĀRA, copiada por el coplero Vatsabhāṭi.

A propósito de esto S. C. D., «*Kālidāsa and Vikramāditya*», página 44, dice: «A todo el que prestare atención a la comparación de los poemas del Meghadūta y RTUSAMHĀRA, con los de Vatsabhāṭi, en la inscripción de Mandasor, se le ocurrirá que es improbable que Kālidāsa haya copiado de Vatsabhāṭi... Éste, aunque hace esfuerzos para mostrar su conocimiento de los cánones del *Kāvya* y pone en uso no menos de doce metros, sin embargo, en la descripción del invierno y primavera, es inferior a Kālidāsa e indudablemente, a causa de adoptar el estilo *Gauḍa* u oriental, tan frecuente en larguísimos compuestos», no logró la facilidad de censura suave y pausas agradables.

Monmohan Chakravarti, «*Kālidāsa and the Guptas*», en el *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1904, pág. 161, dice: «Se dice que Vatsabhāṭi, autor de la inscripción de Mandasor, fechada en 472 de J. C., ha copiado tres versos de Kālidāsa, al cual, por ello, Nandargikar coloca en época anterior. Con dificultad se verá la analogía entre el segundo de los tres versos y por ende su copia. El primero y tercero parecen coincidir... Uno fué copiado del Meghadūta y otro del RTUSAMHĀRA, que son las obras primeras de Kālidāsa, originario

de Avantī, a cuya comarca pertenecía Mandasor, lugar próximo a la capital de Ujjayinī. El vate debió influir con sus poemas en la mente de Vatsabhattī.

En efecto, Vatsabhattī y no Vatsabhutti, como escribe Monmohan Chakravartī, toca en su composición los mismos temas que Kālidāsa, cuyos vocablos y giros suele utilizar. Todo ello nos hace pensar en la gran influencia que el *mahakavi* indio ejerció sobre el poetrasto de Deçapurā.

La transcripción y el estudio de unas estrofas de ambos comprobará nuestro aserto: Veamos la estrofa 33 de Vatsabhattī.

ramāsanāthabhavanodarabhāskaram—
vahnīpratāpasubhage jālalināminē /
candramcūharṃyatalacandanātālavṛnta—
hāropabhogahite himādagdhadmē. // (Vatsabhattī).

«En la estación anhelante de ardor igneo, de los rayos solares y del hogar recóndito, habitado por bellas jóvenes; en que los peces se deslizan por el fondo de las aguas; sin uso los collares diamantíferos y los abanicos de sándalo; desiertas las terrazas de los palacios, ausentes los rayos de la luna, y donde los lotares yacen atezados por el hielo».

En la lectura de la precedente inscripción no hay un criterio unánime: Fleet lee *ramāsanātha(ra) cane*. Bhandarkar interpreta—*vane* en vez de—*cane* e insinúa *ramāsanātha (ra) cane*. Comparemos ahora las de Kālidāsa.

niruddhavatāyanamandirodaram
hutaçano bhānumato gabhastayāh /
gurūni vāsāmsyabalāh sayauvanāh
prayanti kale'dya janasyā sevyatam //
na candanam candamarīçitalam
na harṃyaprsthān çaradindunirmalam /
na vayavāh sandratuṣaraçitala
janasya cittam ramayanti sampratam. // (R. V. 23).

Ahora, en esta época, vienen al servicio de la ciudad las mujeres y las jovencitas, los vestidos de invierno, los rayos del sol, el fuego, el refugio en las moradas con ventanas cerradas. Ni el sándalo, ni los frescos rayos de la luna, ni las terrazas palaciegas, iluminadas

por el astro de la noche, ni los vientos helados por la copiosa nieve agradan convenientemente al corazón humano. (R. V., 2-3) (1).

Sorprende la admirable coincidencia existente entre los versos del RTUSAMHĀRA y la inscripción de Vatsabhātti. Realmente la diferencia es accidental. En el RTUSAMHĀRA la frase es clara y está perfectamente construida.

Al contrario la obra de Vatsabhātti, como fruto imperfecto no logró la claridad del pensamiento, ni el debido cumplimiento de las leyes gramaticales. No se ve el verbo finito, ni está expreso el sustantivo principal, con el que han de concertarse los compuestos adjetivales. Es preciso sobreentender el nombre *kāle*, para la recta inteligencia del pasaje y determinar las relaciones sintácticas, que se hallan indeterminadas por medio de una pesada composición nominal. En las estrofas del RTUSAMHĀRA se observa el contraste opuesto. Aquí se han guardado las leyes generales de gramática y el sujeto, el verbo y complementos de la oración, agilmente expresados y contruidos, manifiestan claramente el pensamiento del poeta. Fuera de estas diferencias estilísticas y gramaticales, ambos escritores que persiguen un mismo fin y contenido, en la expresión casi han llegado a coincidir. Efectivamente, el adjetivo *rāmasanātha* calificativo de *bhavana* puede compararse con *abalāsanāthāni*, concertado con *grhāni* en el verso 10 de la inscripción de Mandasor.

La corrección de Kielhorn *bhavanōdaram* correspondiente al *mandirodara* de Kalidāsa es muy lógica y correcta.

Los nuevos conceptos del pez y del loto, que introduce Vatsabhātti, ni dan nueva fuerza al poema, ni le añaden elegancia. En frase de Peterson, son demasías de plagiarismo, pues esto era el autor de la inscripción de Mandasor. Mejor hubiera sido habérselo limitado a repetir los versos del eminente *mahākavi*. A propósito de esto, Kielhorn dice que podíamos restaurar el texto de Vatsabhātti, valiéndonos de los mismos vocablos del RTUSAMHĀRA, en que está modelado: (Peterson, «Panini, Poet and Grammarian», The Journal of the Royal Asiatic Society, 1891, pág. 329).

El empleo de *subhage* al fin de composición y con el significado de *propio de*, *apto para*, *querido de*, *gozoso de*, es característico y casi exclusivo de Kalidāsa en la Çakuntalā. Lo cual hace suponer que el escritor de Mandasor se inspiró en obras del príncipe de los

(1) En algún texto del RTUSAMHĀRA se escribe *kāletra* en vez de *kāle'dya*.

poetas indios, especialmente en el Meghaduta y RTUSAMHĀRA. No es posible explicar tanta coincidencia por una mera casualidad. Ni mucho menos cabe suponer que un poeta, que constituía una de las nueve perlas de la corona de Vikramāditya, copiara de un simple juglar. Kālidāsa, bardo de la corte de los Guptas, no había menester de inspirarse en el vulgar *Vatsabhāttī*. Así, pues, podemos concluir que la inscripción de Mandasor fué un remedo del RTUSAMHĀRA, al que consolida en su antigüedad con los puntales más firmes.

A la argumentación de Kielhorn responde *Harī Chan Častri* (obr. cit., pág. 241), con un interrogante: ¿Cómo el RTUSAMHĀRA, si es obra clásica del siglo v, no se cita en los tratados de Alankāra? Nada prueba este argumento, ya que peca contra el principio «*quod nimis probat, nihil probat*». En efecto, vendría a justificar que el citado poema no existió, y si existió, sería en una época relativamente moderna: lo cual no cabe aceptar.

Además los preceptistas de Retórica no tenían necesidad, ni debían recurrir al RTUSAMHĀRA para explicar sus preceptos y reglas del Alankāra, porque Kālidāsa produjo obras maestras, superiores al RTUSAMHĀRA, en que pudieran inspirarse los retóricos, como de hecho lo hicieron, con omisión de las primerizas y más imperfectas obras del sublimé vate. Ahora podrá explicarse *Harī Chand Častri* la causa de citar la Čakuntalā, la Vikramorvaçī y Raghuvamça con omisión de las demás.

Harī Chand Častri, objeta que no hay comentarios del RTUSAMHĀRA hasta el siglo xviii, en que aparece el de Manirāma. Esto nada dice en contra de nuestro aserto, porque los comentarios o *sāñjivīnī* son «resurrecciones de ciertas obras, que por su estado de adulteración, corrupción e incomprensibilidad, necesitan ser revividas en su pureza primitiva. Holgaban los comentarios en composiciones fáciles e inteligibles como el RTUSAMHARA».

Aquí, como en otros poemas del mahakavi, se muestra su profunda simpatía por la naturaleza, su penetración de fiel observador, y su habilidad para describir gráficamente las bellas perspectivas y la melodiosa música de la naturaleza.

...La sencillez del poema, dice el Dr. Keit, explica simultáneamente por qué no se conocen los primitivos comentarios y por qué los autores de Poética no le citan al exponer sus reglas... Deberán recordar que es la primera aventura de Kālidāsa, en el campo de la literatura... Aunque el RTUSAMHĀRA revela escasez de símiles y estró pobre

aún, señales de un ingenio prematuro, no puede negarse que sea obra de Kalidasa» (S. C. DE., «*Kalidasa and Vikramāditya*, página 215).

Recuérdese también que la Subhasitavali, producción del siglo xv, cita dos versos, el 1674 y el 1678, que son copia del RTUSAMHĀRA (estrofas 16 y 17 de la sexta estación) y que se atribuyen a Kalidasa.

«Aquí, en el Ciclo de las estaciones, obra del ilustre Kalidasa, termina la primera sección, titulada «Descripción del verano» (*Hippolyte Fauche*, «*Le Gitagovinda et Le Ritousamhara*»).

El sabio maestro D. Mario Daza de Campos, en el Proemio a la Ratnavali, traducción de D. Pedro Urbano González de la Calle, eximio latinista, conocedor del sánscrito, págs. 78 y 79, dice así: «*EL RTUSAMHĀRA*, breve poema descriptivo de las estaciones, completa la selecta producción épico-lírica del gran vate que, como todos los poetas indios, siente la fuerte atracción de la naturaleza. Se ha discutido si, efectivamente, es este Kalidasa el autor del RTUSAMHĀRA, por detalles en que no hemos de entrar. Pero precisamente la naturalidad y sencillez que, por tan claro modo, se advierten en el poema, lo que permiten afirmar es que en éste están contenidas las primicias del genio en su edad juvenil. Queda fuera de duda, que es, desde luego, anterior al Meghaduta». Otro español, Gelabert y Gordiola, Manual de Lengua sánscrita, pág. 25, dice: «Tal vez es el más importante de estos poemas el RTUSAMHĀRA o descripción de las estaciones del ya citado Kalidasa».

Hari Chand Castrí, obr. cit., pág. 242, nota 1.^a, dice: «Yo advierto también que el RTUSAMHĀRA es señalado expresamente como un *mahakavya* en un manuscrito fechado el año 1650, de la era *samyat*» (es decir, el 1707, de nuestra era). «*Peterson, Report*», I, 113. Según esto, el poema de las Estaciones indias es obra de un mahakavi, que dada su antigüedad, sólo puede ser Kalidasa.

Las historias más documentadas de la Literatura sánscrita atribuyen el RTUSAMHĀRA a Kalidasa. He aquí algunos nombres: *Macdonell*, «*A History of Sanskrit Literature*», 1903; *Hillebrand*, «*Kalidasa*», pág. 66 y sigs.; *L. von Schröder*, «*Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung*»; *Max Müller*, «*A History of Ancient Sanskrit Literature*»; *M. Winternitz*, «*Geschichte der indischen Literatur*».

A. Berriedale Keit ha defendido acaloradamente que Kalidasa es el autor del RTUSAMHĀRA, como puede verse en su «*History of*

Sanskrit Literature», Oxford, 1928, págs. 82-84; *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1922, págs. 1066-1070 y *idem*, 1913, págs. 410 y sigs.

Un gran traductor de las obras del excelso poeta indio escribe así: «Nosotros hemos dado a la Francia erudita el Virgilio de la India con la traducción del Rāmāyana, ahora le ofrecemos su Ovidio en la presente versión de Kālidāsa» (Hippolyte Fauche, «Oevres completes de Kālidāsa», París, 1859, I, pág. I). Entre estas obras figura el RĪTUSAMHĀRA.

Un renombrado filólogo alemán, *Albert Thumb*, «Handbuch des Sanskrit», pág. 25, afirma lo siguiente: «Pero las obras líricas y dramáticas más celebradas del poeta Kālidāsa son: el Meghadūta = «Nube mensajera» (mensaje a una alejada amada, confiado a una nube por un desterrado) y el RĪTUSAMHĀRA = «círculo de las estaciones», etc.»

Un historiador moderno, documentadísimo en la Historia de la India, donde ha vivido durante muchos años, emitió el siguiente testimonio: «El pincel del pintor es más variado aún en otro poema descriptivo, del cual parece bien que Kālidāsa sea el autor, y donde le evoca con este título: «Las Estaciones», clase de magia especial en cada una de las seis épocas del año indio, sin omitir los juegos amorosos, llenos de sensualidad, de los cuales cada período de esta evolución cíclica tiene su parte (Ritousamhara», R. P. Vāth, «Histoire de l'Inde et sa culture», París, 1937, pág. 103).

Prescindimos de la tardía tradición india que, con el deseo de ensalzar al eminente poeta, no ha parado mientes al atribuir a Kālidāsa una serie de obras a todas luces, apócrifas. Conforme a una tradición de éstas se le asignan las siguientes: Ambastava, Kalyanastava, Kālistotra, Kavyanatakamkara, Durghatakavya, Nalodaya, Navaratnamāla, Puspabanavilāsa, Jyotirvidabharana, Gangastaka, Ghatakarpara, Candikadandakastotra, Carcastava, Makarandastava, Mangalastaka, Ratnakoṣa, Raksasakavya, Ramasetu o Setubandha, Laghustava, Vidvadvinodakavya, Vrndāvanakavya, Cuddhicandrika, Ṣṅgaratilaka, Ṣṅgarasara, Cyaṁaladandaka, Cṛtabodha.

Aunque los argumentos, en fin, en que se apoya la hipótesis contraria, carecen de fuerza probatoria, sin embargo, no debemos omitirlos.

Hari Chand Častri (obr. cit., págs. 240 y 241), esgrime como prue-

bas favorables a su opinión las siguientes palabras, que Mallinātha pone en su introducción al Raghuvamça:

«vyacaste Kālidāsiyam kavyatrayam anakulam».

El citado autor traduce así: «tres poemas de Kālidāsa o los tres poemas de Kālidāsa».

En primer lugar estas palabras nada nos dicen ni en pro ni en contra de la hipótesis propuesta. Aquí no se trata de fijar el número de poemas que escribió Kālidāsa, sino de comentar tres obras maestras del eminente vate. De ahí el calificativo de *anakulam* = regular, normal, ajustado a la regla que ha empleado el comentarista. El poeta y célebre comentarista, Mallinātha glosó solamente tres poemas de Kālidāsa (Raghuvamça, Kumārasambhava y Meghadūta), el Çiçupalabhadha de Māghā y el Kirātārjuniya de Bharavi, porque la altura poética de ellas lo requería. La singular mentalidad de Mallinātha exigía ocuparse en obras difíciles. El RTUSAMHARA es un poema relativamente fácil... De aquí que el benemérito comentarista se limitase en el prólogo del Raghuvamça a tres poemas de Kālidāsa, sin hacer mención de los demás, toda vez que no eran objeto de su trabajo.

En segundo lugar no nos satisface la traducción de Hari Chand Çastri. Omite los vocablos *anakulam* y *vyacaste*, que son muy interesantes y no interpreta fielmente el compuesto *kavyatrayam*. La versión de las citadas palabras es: «se expone la conocida trilogía poética de Kālidāsa».

También se ha objetado que el RTUSAMHARA no es obra digna de la altura de Kālidāsa.

Nada desmerecería el eximio Kālidāsa atribuyéndole el RTUSAMHARA. Al contrario, ello demostraría que el autor de la Çakuntala llegó a la cúspide por la vía ascensional, que es la ley fijada a las causas segundas por el divino Artífice. Los pequeños defectos del poema prematuro no aminoran la aureola poética de Kālidāsa. El sol tiene sus manchas y la tersura de la luna se ve empañada por el vaho nocturno. Buscar la perfección fuera de Dios es inútil.

Con efecto, los genios más grandes de la literatura universal al lado de sus joyas artísticas presentan otras de menor brillo. Sófocles, celeberrimo por su *Edipo rey* y elevado a la categoría de príncipe de los poetas griegos por su *Antígona*, no desmerece por sus *Tra-*

quinianas, que algunos han considerado apócrifas. *Horacio*, restanador de la lírica latina, cantor sublime en las *Odas* y *Epodos*, se nos presenta obscuro y enigmático en las *Epístolas*, así como vulgar en las *Elegías*. Kalidāsa, pues, no hizo más que seguir la trayectoria trazada a las grandes figuras literarias. Es juvenil en el RTUSAMHARA y Meghaduta, y maduro vate en la Çakuntalā, Vikramorvaçi y Raghuvamça.

Se ha echado en cara al bardo de Vikramāditya que el RTUSAMHARA carece de la moral propia de Kālidāsa. Este era un brahmajivaista, cuya moral no aparece en el poema de las Estaciones. En efecto, en el RTUSAMHARA se ve al joven que amanece a la vida. Cuando llega a la plenitud del genio desborda, a los veinte o treinta años más tarde, en sus obras maestras.

Finalmente se censura a Kalidāsa, porque ha empezado su poema por el verano. Oigamos a Hippolyte Fauche, «Le Gitagovinda et Le Ritousamharā», 1859, pág. II. «Comenzó su poema por el estío, porque escribió en una época en que el solsticio de verano abría en su patria el ciclo de las estaciones».

El verano se tenía en gran estima entre los indios. La era de Vikram se calcula desde el equinoccio de verano del año 57 a. de J. C.

Además la inspiración del poema ensalza la gran vitalidad del suelo indio. Así empieza por el verano, en que la naturaleza aparece muerta. Siguen las lluvias, nuncio de la fecundidad, en que el otoño con su sonrisa y el invierno con su abrigo, sabrán recoger hasta que llegue la primavera, floración espléndida en que se descubre la vitalidad divina.

He aquí por qué el RTUSAMHARA principia por el estío y termina en la primavera. Finalmente, concluimos con las siguientes palabras de S. C. D. E., «Kālidāsa and Vikramāditya», pág. 39: «Se ve claramente que Kalidāsa compuso sus poemas líricos RTUSAMHARA y Meghaduta, antes del 473-74 de J. C. (529, Vikram o. Malava Samvat), por una inscripción (Praçasti o panegirico en el templo del sol), compuesta en conformidad del gremio de sericultores de la Deçapura o Mandasor, en el reinado del emperador *gupta* Kumaragupta II (469-476 de J. C., por Vatsabhattachi, para conmemorar la edificación en 437-38 de J. C., y la restauración en 473-74 de J. C., del templo por el dicho gremio que había emigrado de Latavisaya y del Gujerat meridional a la ciudad de Daçapura, y la cual estaba siendo gobernada entonces por el rey Bandhuvarman» (Fleet's Corpus Inscriptions in India, n.º 18).

Y en la pág. 205 agrega: «El RTUSAMHARA o colección o conjunto de estaciones es muy probablemente la primera obra de Kalidasa».

El autor citado en la obra mencionada, pág. 471, añade: «Kalidasa compuso el lírico RTUSAMHARA en la región del Vindhya, cuando tenía unos diez y ocho años».

Sentado este aserto el RTUSAMHARA vería por primera vez la luz pública el año 403 de J. C.

Por último la comparación de ciertos pasajes y conceptos de las obras auténticas de Kalidasa con otros del RTUSAMHARA revelan también le pertenece la paternidad de este poema.

Con efecto, las colinas sirven de apoyo y de descanso a las nubes en el Kumārasambhaba (I-12), en la estrofa 18 del Meghaduta y en el RTUSAMHARA (II, 18), donde es concretamente el monte Vindhya el refugio de las nubes. Asimismo la descripción de la primavera coincide en el Kumārasambhaba (III, 25-32) y RTUSAMHARA (VI, 27), donde se nos describe el zumbido de las enjambres de abejas, el canto melodioso del cuclillo, los floridos mangos y el amor con su arco de flores que hiere los corazones.

Asimismo son semejantes la descripción del verano en el RTUSAMHARA con la que se hace en el preludio del Abhijñana-Çakuntala y el canto décimo-sexto del Raghuvamça.

Otras muchas armonías y coincidencias entre las obras auténticas de Kalidasa y el RTUSAMHARA, pueden verse en el *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912, págs. 1066 y sigs., y 1913, págs. 410 y sigs.

El regocijo, en fin, de los pavos, manifestado en danzas alegres, en graznidos de bienvenida y en despliegue de su hermosa cola de plumas oceladas, extendida en círculo, a vista de las nubes bienhechoras, es una idea dominante en los poemas kálidasianos, de la que se nos hace especial mención, de que nos ocuparemos (R. II, 6, M. 22 y 33).

JUSTO RAMOS DE ANDRÉS.

(Continuará).

Catolicismo e Hispanidad *

Para hablar de la Hispanidad, difícilmente hubieran podido hallar los organizadores de estas conferencias un escenario más evocador que la Universidad de Salamanca. En su fachada, labrada como filigrana de un traje de charra, sus piedras, doradas por el sol de los siglos, cantan en silencio el salmo perenne de la grandeza de España. Sus claustros, llenos de alegre mocerío estudiantil, conservan todavía la fragancia mágica de la voz de Fr. Francisco de Vitoria. Su ciprés centenario se estremece con arrullo de versos de Fr. Luis de León. De esta Universidad salieron los teólogos incomparables que fueron a Trento, a llevar a la magna asamblea de la Contrarreforma la fuerza vital del espíritu español. En sus aulas, agitadas por apasionada serenidad de silogismos, con cadencias renacentistas de viejo latín limpio y sonoro, se forjó y maduró el pensamiento de la España grande.

En Salamanca, junto al convento de San Esteban, cuyas glorias más preclaras están vinculadas indisolublemente a esta Universidad. A cuyas puertas llamó un día pobre, desválido y desilusionado Cristóbal Colón, y donde encontró comprensión y auxilio. De cuyos claustros partieron ejércitos de misioneros, para llevar a los indios nuestra fe, y protegerlos contra el elemento demasiado rudo y humano de los conquistadores. Y de donde salieron los fundadores de siete Universidades de la Hispanidad: Quito, Habana, Santiago de Chile, Lima, Santo Domingo, Bogotá y Manila.

Salamanca entera es un magnífico escenario para hablar de Hispanidad. Porque si la Rábida fué el pórtico del Nuevo Mundo, Salamanca fué el horno gigante en que se troqueló el pensamiento que presidió nuestra actuación civilizadora de América.

En las breves palabras que os voy a dirigir me propongo examinar la Hispanidad como una concepción totalitaria del ser, del pensamiento y de la vida, basada fundamentalmente en el Catolicismo, asimilado con caracteres propios por el espíritu de España.

* Conferencia pronunciada en la Semana organizada por la Academia de Hispanidad y celebrada en la Universidad de Salamanca en los días 7-14 de febrero.

Tres conceptos de la Hispanidad.

Hay una Hispanidad *retórica*, que mira hacia el pasado, y es la que se contenta con cantar la grandeza de nuestros descubrimientos, el heroísmo de nuestros conquistadores, la abnegación de nuestros misioneros, las dificultades de la conquista, que se entenece hablando de los indios, y enumera en bellos arrebatos poéticos todos los motivos líricos de los Andes, los cóndores, los ríos inmensos, las selvas impenetrables, los mares desconocidos... Hispanidad gaseosa de Juegos florales, de brindis de banquetes conmemorativos, demasiado recargada de tópicos y lirismos. Esta Hispanidad ha tenido su momento y su utilidad, porque como ha dicho Pemán, «todo amor empieza por cambiarse cartas inflamadas, antes de «poner casa» y pensar en los muebles y el presupuesto doméstico» pero no nos basta en la dureza del perfil austero de la hora presente.

Hay otra Hispanidad *histórica*, que mira también hacia el pasado, y que se ocupa ante todo en investigar la labor gigantesca realizada por España en los pasados siglos. Esta Hispanidad, en lo que tiene de pasado, de simplemente histórico, es de la incumbencia de los historiadores, los cuales tienen en ella abierto un campo grandioso de exploración, que todavía tardará mucho tiempo en agotarse.

Pero tampoco nos basta. No basta con vivir proyectados en escorzo violento hacia el pasado. El pasado debe quedar detrás y debajo de nosotros, como base y apoyo de nuestro movimiento ascensional, como garantía de la autenticidad de una vida que aspira por llegar a la plenitud de su perfección. Pero nunca como un remanso cerrado y definitivamente ocluso, en cuyas aguas nos estemos contemplando eternamente en estéril y antipático narcisismo.

Ciertamente que la labor realizada por España en América y Filipinas, es tan enorme, tan gigantesca, tan sobrehumana, que dará todavía por muchos siglos materia para la investigación de los eruditos y constituirá para siempre nuestro timbre más preclaro de gloria. Pero nosotros—los españoles del siglo-xx—no podemos solamente contentarnos con añorar con melancolía romántica grandezas históricas, que son nuestras ciertamente, porque la Patria es una comunidad de destino y de acción, cuyo espíritu se perpetúa a través de los siglos, pero que no han sido realizadas por nosotros, sino por antepasados nuestros, que hace ya muchos años han pasado a mejor vida.

Los españoles del siglo xvi realizaron ampliamente su labor. Fueron dignos de la misión grandiosa que las circunstancias de su tiempo y la Providencia de Dios les ofrecieron.

Nos legaron las maravillas de un arte, que España puede osten-

tar con orgullo ante las manifestaciones más perfectas de la belleza capiadas por el genio de otros pueblos.

Nos legaron un pensamiento filosófico y teológico, denso, recio y orgánico, que en nada desmerece de la ciencia de otros países, y que en muchos aspectos la supera.

Nos legaron el tesoro de una lengua maravillosa, amplia, rica y sonora, blanda para todos los matices de la expresión. Que lo mismo sirve para hablar con Guzmán de Alfarache, Marcos de Obregón y Estebanillo González, el lenguaje de las ventas y de los caminos, como para elevarse con Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y Fray Luis de Granada, hasta el lenguaje de los ángeles, vibrando con el estremecimiento de la divinidad.

Nos legaron un Imperio territorial grandioso, amasado con su sangre y con su heroísmo, que siglos bastardos dejaron derumbarse.

Nos legaron todo ese conjunto de cosas que constituyen nuestro asombroso siglo de oro,—o mejor dicho siglos, porque fueron dos,—que todavía nos abrumba con su gloria.

Ellos fueron dignos de su misión. Ellos realizaron su obra. Pero a nosotros nos corresponde realizar la nuestra. De nosotros depende el que, cuando dentro de un siglo o de dos, nuestro *presente*, ya convertido en *pasado*, pueda ser contemplado a distancia de siglos, en su proyección histórica, con sus contornos netamente delimitados por la lejanía, puedan nuestros sucesores—los hombres españoles del siglo xxii o xxiv—ver en nuestra época un timbre de gloria, una norma programática limpia y neta de acción; o por el contrario, sólo puedan hacer de nuestro siglo un balance raquítico y pesimista, de esperanzas fallidas, de anhelos insatisfechos, de hora decisiva desaprovechada. En fin, una serie más en nuestro trágico rosario de noventa y ochos...

No nos basta tampoco la hispanidad en sentido puramente histórico. Pero hay otra tercera Hispanidad, que mira a la vez al pasado y al futuro. Al pasado, para captar el sentido vital de la actuación de España, no sólo en América y Filipinas, sino en toda su historia como nación, para extraer y definir sus rasgos esenciales, y perfilar con ellos, en trazos breves y precisos, su fisonomía espiritual, a fin de proyectarla después, en norma clara y limpia de acción sobre nuestro presente y sobre nuestra tarea en el futuro. Es la Hispanidad a la que ante todo importa captar y definir el espíritu de España, la actuación de ese espíritu a lo largo de su historia, y como consecuencia los lazos de solidaridad común que nos unen con los pueblos sobre que se irradió su influencia.

Esta es la Hispanidad que nos interesa, considerada, no en su aspecto puramente lírico y poético, ni en su sentido histórico de cosa pasada, sino sobre todo en su sentido actual, en su realidad perenne, en su valor presente y en su capacidad vital de orientación para el futuro.

Hispanidad e Imperio.

Hispanidad e Imperio son dos conceptos correlativos, inseparables. Una de las consignas sonoras de nuestro Movimiento Nacional, lanzada a los aires con toda su gracia alada de orientación e impulso, ha sido la palabra «Imperio». Palabra que resuena todavía con amplias repercusiones en el corazón de todo español, porque en ella revive nuestra historia, y que rebrota cuajada en un ideal sagrado, circundado por el halo de gloria de la sangre de nuestros mejores, que murieron con los ojos clavados en la luz dorada de un bello horizonte de amanecer.

En su aspecto material y territorial, el Imperio Español, es hoy día una realidad histórica, es decir, una cosa pretérita, circunscrita en siglos de lejanía en el pasado. Pero, ¿es esto solamente? Si así fuera, ciertamente que sería para nosotros bien poca cosa. También los griegos, los persas, los egipcios, los asirios, los turcos, los árabes, los romanos, han tenido en tiempos pasados imperios grandiosos, que difícilmente podrían hoy resucitar. ¿Podríamos reprimir una compasiva sonrisa de ironía, si oyésemos, por ejemplo a un persa hablar de «iranidad»? ¿Es este el caso de España? Si el Imperio español fuese solamente una cosa pasada e histórica, de nada nos serviría más que para añorar lo que fuimos, o para hacer más resignada nuestra pobreza actual. Pero, no. El Imperio español no ha pasado del todo. Es una realidad presente, y sobre todo una bella y fecunda esperanza para el futuro, un ideal orientador de nuestra acción.

Ahora bien. Todo ideal debe tener una base firme de sustentación, un conjunto de condiciones, de posibilidad que lo arranquen de la esfera de la pura fantasía, de la región puramente posible de las esencias y de las ideas abstractas, y lo coloque en vías de poderse traducir en hechos, en la región de las existencias individuales y concretas.

Por esto vamos a preguntarnos: ¿existen para nuestro Imperio condiciones de posibilidad? ¿Será simplemente una palabra bonita, una consigna sonora, pero con vibraciones de oquedad; una aspiración fascinadora, pero imposible; una palabra vacía de contenido? O por el contrario, ¿es posible llegar a convertirla en realidad?

Hemos hablado y seguimos hablando de nuestro Imperio. Y ciertamente en unos momentos en que las armas truenan con su ronca voz, es necesario hablar alto y claro para que se nos escuche. Pero no basta hablar, es necesario también escuchar el eco de nuestras

palabras, para saber si se las lleva el viento, o si quedan ahogadas por el estruendo de otras voces más poderosas, o si efectivamente encuentran repercusiones y acogida donde deben encontrarlas.

Vamos a proceder estableciendo primero unas cuantas definiciones, que sirvan de fundamento para asentar sólidamente nuestra tesis.

Todo Imperio, sea de la clase que sea—territorial o espiritual—es un concepto que rezuma universalidad. Es el desbordamiento hacia la periferia de una sobreabundancia de energías que no pueden contenerse dentro del propio territorio. Es la aspiración a hacer llegar a otros ámbitos la plétora de una vida que rebasa los límites estrechos de la propia individualidad. Es la expansión al exterior de una vida intensa y fuerte que no cabe dentro de las fronteras nacionales.

Por esto la primera condición básica de todo Imperio es una vida interna, rica, fuerte, vigorosa y fecunda, resultado de la cohesión de todas las fuerzas nacionales y de la coherencia del esfuerzo colectivo, sabiamente orientado hacia un ideal común, grande y elevado. Solamente esta sobreabundancia de energías internas, hará posible la obra de conquista sobre otras realidades circundantes sobre las cuales se irradia su influencia.

Esta expansión de energías, y por lo tanto el Imperio, puede ser de dos clases: *territorial* y *espiritual*. La primera depende de condiciones circunstanciales, no siempre realizables en cada momento histórico. Depende sobre todo de una extraordinaria potencia material, que no es fácil improvisar. Y no siempre es la forma más lícita y más deseable de expansión, ya que difícilmente puede realizarse sin llevar la guerra, la sangre, las lágrimas y el dolor a otros pueblos, que, por muy benigna que sea la dominación, nunca podrán dejar de considerarla como una intromisión, una humillación y un yugo.

Todo imperio territorial, cuando no se trata de la fusión voluntaria de varios pueblos del mismo abolengo racial, cuando solamente se constituye a base de una integración artificial impuesta por la fuerza de las armas, está condenado en plazo más o menos lejano, a la desaparición. La Historia nos lo demuestra con claridad meridiana.

Asímismo todo imperio colonial, cuando desea responder fielmente a su misión civilizadora, tiene también sus límites marcados en el tiempo. La misión de todo imperio colonial, mirada desde un punto de vista cristiano, es temporal. Porque colonizar no es simplemente conquistar un territorio para explotar a sus naturales y esquilmar sus riquezas, sino que ante todo y sobre todo, debe consistir en una labor civilizadora, en la comunicación del propio espíritu, en una exaltación que consiga elevar a los naturales de un país salvaje al mismo grado de cultura que la metrópoli; no procurando mantenerlos en su estado de salvajismo e inferioridad, con la mira mezquina de proseguir indefinidamente su explotación material y humana, sino con la

de contemplar con gozo maternal su crecimiento y su llegada a la sazón de poder regir por sí mismos sus destinos.

Esta fué la labor de España y este su sentido colonizador, único en la historia. Por esto es España la única nación que recibe de otras veinte el título honrosísimo de Madre Patria.

No es este el momento de repetir una vez más los ditirambos a nuestra labor colonizadora y civilizadora en el Nuevo mundo. Aquel Imperio grandioso se deshizo por azares de la Historia. En 1898—fecha lúgubre para España—el pabellón español, arriado del Castillo del Morro de la Habana, venía tristemente en manos de unos soldados enfermos y macilentos, sobre las mismas aguas que aún conservaban sobre su superficie el centelleo de gloria de la estela de las naves de Colón.

Pero al volver a nuestra pobreza nativa, lo hacíamos dejando fundada la base para otro Imperio, tanto o más glorioso que el primero: el *Imperio de la Hispanidad*.

Descartadas las dos modalidades de Imperio territorial, cuya posibilidad, hoy por hoy, es por lo menos problemática, cuyo propósito no dejaría de suscitar suspicacias y recelos, y que no podríamos conseguir simplemente con buenas razones, nos queda, sin embargo, una amplia base para otro Imperio de orden espiritual.

Pero entiéndase bien: al hablar de Imperio espiritual, no tratamos de consolarnos románticamente con esta idea a falta de cosa mejor. Ni tampoco hablamos de un *sucedáneo* del Imperio material que se nos fué, sino que entendemos una prolongación, en que perdura el ansia de cerrar con un acorde de plenitud la sinfonía incompleta que constituye la labor civilizadora de España. Nos referimos a la forma más noble, la más pura de hacer sentir en el mundo la influencia de lo mejor que tiene España: de su espíritu.

Pero también existe un peligro. Cuando hablamos de que la Hispanidad es una forma de Imperio espiritual, nos exponemos a que este concepto se diluya entre brumas de vaguedad. Es necesario concretar más. Hay que dar a esa forma grandiosa su cuerpo, su materia, su fisonomía; haciéndola descender de las nieblas indecisas de los conceptos abstractos a la individualidad tangible de las realidades concretas.

La Hispanidad tiene un sentido histórico, concretada y definida con rasgos inconfundibles en el pasado. Por imperativos históricos, la Hispanidad debe mirar ante todo a América y Filipinas. Vivimos en momentos de realidades grandiosas, y a las naciones americanas, que se encuentran en un momento crucial de su destino, amenazadas por el imperialismo yanquí, que en el orden material puede ofrecerle mucho más que nosotros, expuestas al halago tentador de la serpiente, no basta con querer adormecerlas con bellas canciones de cuna,

cantándoles la nana de historias de otros tiempos. Es preciso hablarles con el lenguaje convincente de la realidad, que se dirige a la vez al corazón y a la inteligencia.

¿Qué podemos ofrecerles en el momento actual?—Poco o nada, no es descubrir ningún secreto aunque nos humille un poco el confesarlo, en el orden técnico e industrial. La guerra que ensangrienta el suelo de Europa, al cerrar las puertas a la importación, nos ha hecho abrir los ojos a la desnudez, a la penuria casi increíble en que nos hallamos en este aspecto. De los pocos coches que ahora circulan por nuestras carreteras, no hay uno solo que lleve marca nacional. Ni máquinas de escribir, ni aparatos de radio, ni una pluma estilográfica decente... Es pecado de tiempos anteriores, cuyas consecuencias ahora lamentamos, pero sin poderlas remediar en un momento, a pesar de los esfuerzos que para ello se hacen.

No está aquí en verdad la base de la Hispanidad en el presente.

Peró hay otro orden, en el cual, no sólo a las naciones americanas, sino al mundo entero tiene España algo muy importante que decir, y en el que la Hispanidad alcanza su máxima tensión ecuménica de señorío espiritual.

En el sentido que vamos a indicar, la Hispanidad tiene un contenido mucho más amplio y ambicioso. No se circunscribe solamente a las inmensas regiones donde quedó grabado el genio colonizador y misionero de España. Puede proponerse con toda la plenitud de su significado al mundo moderno, como una síntesis de pensamiento y una actitud ante la vida con validez eterna y universal.

Es ya una vulgaridad afirmar que nos hallamos en un momento decisivo de la historia. La guerra actual, en la cual se enfrentan, no solamente los ejércitos más poderosos que se han conocido jamás, sino también concepciones ideológicas contrapuestas, netamente distintas, con aspiraciones de universalidad, dejará marcada durante muchos siglos su impronta sangrienta sobre los destinos del mundo.

Hoy, en la hora de los Imperios; en que los hombres se disputan en lucha titánica y aniquiladora la hegemonía absoluta sobre el territorio y sobre el pensamiento. Hoy, ante un tipo de civilización que se derrumba, y de cuyas cenizas brotará un nuevo orden cuyo perfil político, ideológico, económico, cultural, es imposible de prever, España ¿tiene alguna palabra que decir al mundo?

Ciertamente que sí, y es la palabra de la Hispanidad, que debemos considerar, lo repito, no sólo en su aspecto histórico de conquista y civilización de América, y en los lazos de maternidad que, en virtud de su obra colonizadora, la ligan con las naciones del Nuevo Mundo, sino en un sentido mucho más amplio de actitud totalitaria ante la realidad; de pensamiento orgánico y fecundo en posibilidades universales de solución de todos los grandes problemas del

ser y de la vida: en una palabra, como ahora se dice, de *Weltanschauung*.

Entendida la Hispanidad de esta manera, rebasa los límites, amplísimos ciertamente, de una misión circunscrita a determinado número de naciones, y se coloca en la línea de las grandes actitudes totalitarias de pensamiento que hoy día aspiran a conquistar el dominio del Universo, el Imperio sobre la vida y sobre las inteligencias.

Las concepciones totalitarias.

Tres grandes concepciones totalitarias se disputan hoy día el dominio sobre el pensamiento europeo—y quien dice europeo dice mundial, porque hasta ahora casi todo lo que se ha pensado de provecho durante 25 siglos lleva marcada la impronta de nuestro Continente—: el Bolchevismo ruso, el Racismo alemán y el Catolicismo, que constituye el nervio, la vida, la forma substancial de la Hispanidad.

Al tocar este punto, ciertamente espinoso, quiero que mis palabras tengan un eco limpio y claro de objetividad. Que ni por un momento surja en vosotros la idea de la más mínima intención política, ni de partidismo mezquino. Vamos a mantenernos en el orden sereno de las ideas puras, en esa región a donde no llega, o no debe llegar, la turbulencia oscura de las pasiones.

Prescindiendo en este momento de otras concepciones universalistas, que hoy por hoy, en el campo del pensamiento tienen pocas probabilidades de fortuna: por ejemplo el *budismo*, que reúne actualmente 211.255,000 de seguidores, cuyo fondo es una metafísica pesimista, basada en el hecho del dolor originado por la impermanencia de las cosas; y cuya expansionalidad misionera se funda en el sentimiento de la «compasión».

El *Islamismo*, con 234 millones de adeptos, que en su aspecto doctrinal viene a ser una simplificación del cristianismo, un cristianismo amputado de todo cuanto se refiere al orden sobrenatural.

El *Judaismo*, que actualmente se reduce a una aspiración materialista al dominio económico y político universal de los hijos de Sión, que cansados de esperar el Reino de los cielos prometido por los profetas, se han dedicado a asegurarse el Reino de la tierra.

La *Masonería*, que es una aspiración universalista de dominio político, cuya ideología típica es el naturalismo deísta, vago y trasnochado, del siglo XVIII, cuyos representantes clásicos en el pensamiento son los Enciclopedistas, y cuya manifestación integral más perfecta fué la Revolución francesa, tipo acabado de revolución masónica, a la que para que no cupiese duda sobre su paternidad colocaron en el frontis su cacareado trilema: *Liberté, Egalité, Fraternité*, y que después han intentado reproducir en nuevas ediciones otros países

infantilmente deslumbrados por sus falsos ideales de libertad y progreso.

Prescindiendo también de las últimas manifestaciones de la filosofía moderna, en las que no se aprecia ninguna aspiración universalista, y que en su mayoría quedan todavía, a pesar de sus esfuerzos, confinadas dentro del horizonte kantiano, las tres grandes concepciones totalitarias actuales son:

1.º *El Bolchevismo ruso*, panteísmo materialista y evolucionista, procedente de las teorías de Carlos Marx, quien amalgamó en un sistema filosófico coherente y completo, el materialismo de Feuerbach con la teoría dialéctica de Hegel y al que dotó Lenin de su nota específica y distintiva característica, impregnándolo de un fondo de fanatismo morbosamente típico ruso.

El Bolchevismo ruso—cuya parte tal vez menos importante es la que se refiere a su aspecto económico, contrapuesto más en apariencia que en realidad al capitalismo, con el que coincide en su concepto materialista del hombre considerado como simple instrumento de trabajo y de explotación—es una concepción totalitaria del ser y de la vida; una metafísica completa, cuyo materialismo radical arruina por completo todo cuanto signifique Dios, Religión, Espíritu, Moral, Arte, Ciencia, Familia, Libertad, Personalidad humana, todos los más altos valores de nuestra civilización cristiana.

El bolchevismo es temible no sólo por ser el sistema oficial de una nación potentísima, sino como doctrina por su capacidad diabólica de captación de mentalidades poco desarrolladas, por su facilidad de asimilación, y por la rapidez con que sus doctrinas demolidoras prenden como fuego devorador en pueblos de todas las razas y de todas las latitudes; siendo por esto la amenaza más grave que se cierne sobre la civilización de nuestra vieja Europa, que, desgajada en odios, recelos y ambiciones, parece empeñada en consumir su trágico suicidio.

2.º *El Racismo alemán*: Alemania, por la gesta épica que está escribiendo con la sangre y el heroísmo de sus soldados sobre la nieve de las estepas rusas, oponiendo el baluarte de sus ejércitos al enemigo más terrible de Europa, que si triunfara arrasaría hasta sus raíces más hondas nuestra civilización occidental y cristiana, es acreedora a la admiración y a la gratitud del mundo entero. Pero cuando se trata de definir con claridad una ideología—afortunadamente no compartida por amplios sectores dentro de la misma Alemania—, en el juicio de la Lógica no caben más méritos para un fallo favorable que los de la Verdad, única dama a que debe rendir homenaje y pleitesía una inteligencia sincera.

Considerada desde el punto de vista político, la Weltanschauung racista, esbozada por Hitler en su libro *Mein Kampf*, constituye un

verdadero acierto. Se encontraba ante el problema de un pueblo grande, poderoso, pero disperso en multitud de confesiones doctrinales y religiosas: protestantismo, catolicismo, marxismo, racionalismo, indiferentismo, etc., etc. Era necesario hallar un principio aglutinante, un común denominador, que unificase todos esos elementos dispersos, en la fe de un mismo ideal, de un destino común, por encima o por debajo de todos los particularismos irreductibles. Hitler lo buscó en la fe de ese pueblo en sí mismo, en su unidad fundamental de raza y de sangre.

Hasta aquí nada hay de censurable en el racismo. Su finalidad es excelente, siempre que la afirmación del ideal de la raza no sea tan absoluta que excluya todo otro principio. También nosotros hemos celebrado desde 1915 una Fiesta de la Raza, ahora convertida en Fiesta de la Hispanidad.

Pero lo malo ha sido que el Racismo, por obra de Rosenberg, Bergmann, Hauer, Baemler, Heyse, Günther, Krieck, Jaensch, Kolbenheyer, Burkamp, Gehlen, Hermann Schwarz, Schuldze-Boelde, y otros teorizantes, se ha erigido en una metafísica compleja, en una concepción totalitaria, aspirando a dar solución a todos los problemas del ser y de la vida. En este aspecto un juicio favorable o desfavorable, ya no puede estar sometido a un oportunismo político circunstancial, sino que entra de lleno en el campo de la filosofía, en cuyo juicio solamente deben influir la verdad o la falsedad de un sistema. A la luz exclusiva de la filosofía pura—vuelvo a repetir que en este momento prescindo en absoluto de la política—el racismo, tal como lo expone su principal doctrinario Rosenberg, en su «Mito del siglo xx», se clasifica en la línea genérica del monismo panteísta, con la nota distintiva y específica de biológico. Monismo biológico, o sea la reducción de toda la realidad a un solo y único principio absoluto, la Vida, que en perpetua evolución da origen a todos los seres del Universo, cuyo vehículo humano es la Sangre, que fundamenta con su mayor o menor pureza la distinción jerárquica de las Razas.

Rosenberg plantea la cuestión en un orden filosófico, pero con vistas a una aplicación práctica inmediata al orden político. En primer lugar establece su teoría del «mito». El «mito» se caracteriza ante todo por su fuerza dinámica, impulsiva, determinante de la acción. En el mito hay prescindir de su verdad o de su falsedad. No hay verdades necesarias, universales y eternas. No hay más que verdades circunstanciales, particulares y propias de cada siglo o cada raza. Por lo tanto nada importa que el motivo determinante de la acción sea verdadero o falso. Lo que importa es su fuerza, su dinamicidad, su capacidad de impulso para el obrar.

Según Rosenberg, han existido numerosos mitos en siglos pasados: v. gr.: el mito helénico, el mito cristiano, el mito musulmán, et-

cétera. Todos ellos han realizado en su tiempo su misión dinámica y vital de impulso determinante de la acción. Pero a todos los considera agotados y actualmente estériles, si bien su acción haya podido ser beneficiosa en determinadas épocas. ¿Qué mito proponer actualmente en el siglo xx. al mundo moderno, y en concreto al pueblo alemán?

Descartada la fe en un Dios transcendente, por su panteísmo radical, que no lo olvidemos, es la nota dominante de la filosofía alemana en toda la historia de su pensamiento,—Jacob Boehme, Hegel, Schelling, Fichte, Krause... Desechadas las confesiones protestante y católica, como extrañas al espíritu y a la sangre germana. Descartadas, y con mayor razón, otras confesiones que antes de la guerra lograron cierto aire de favor, no queda otra solución que buscar la «fe»; mejor dicho el «mito», el único motivo posible determinante de la acción, en el propio ser del pueblo, en su sangre, en su vida, en su Raza... *Erde, Blut und Ehre!*

Sobre este fundamento, ciertamente endeble, edifica Rosenberg toda una metafísica completa, una *Weltanschauung* integral, en la que, justo es reconocerlo, tiene la sinceridad lógica suficiente para aceptar todas sus consecuencias referentes a Dios, a la Religión, a la Moral, al Estado y al individuo.

Políticamente, lo repetimos, el racismo haya sido tal vez una idea genial, cuyos efectos para reorganizar a Alemania están a la vista. Pero doctrinalmente no puede darse el mismo juicio favorable de un sistema, insostenible ante la ciencia, ante la filosofía y ante el catolicismo.

Ante la ciencia, la doctrina de las razas, más que falsa es de una puerilidad desconcertante e incomprensible en un país que es por antonomasia la patria de las ciencias biológicas.

Ante la filosofía, es insostenible una teoría que se asienta sobre un concepto relativista y pragmatista de la verdad. Si el «mito» prescinde de la verdad y de la falsedad, y tan sólo se impone su aceptación en cuanto impulsor de la acción, todas las doctrinas y todas las ideas pueden ser buenas y verdaderas. Si la verdad y la legitimidad del «mito» se basan en su facultad impulsora de la acción, cada nación, cada raza, y hasta cada individuo pueden proponerse su propio mito, y el resultado sería la guerra de todos contra todos.

No es éste el momento de hacer una refutación a fondo del racismo desde el punto de vista de la filosofía. Solamente intento establecer la tesis de que esta concepción doctrinal que se presenta como una *Weltanschauung*, es decir, como una solución a todos los problemas del ser y de la vida, no puede mantenerse ante la razón. La endeblez de su principio fundamental es demasiado patente para poder asentar sobre ella la base firme de una fe integral. Para su refutación

valen todos los argumentos conocidos en las escuelas contra el panteísmo, del cual es una forma, ciertamente nueva, pero no menos absurda que las muchas que este error ha revestido a lo largo de la historia de la filosofía.

Inconsistente ante la Ciencia y la Filosofía, menos todavía puede mantenerse el racismo ante la *Fe Católica*, con la que choca en un plano dogmático, como dos concepciones diametralmente opuestas e irreconciliables.

Ante el Cristianismo es totalmente inadmisibile una doctrina que anula la personalidad de Dios, identificándole con la Vida, como principio único y universal de evolución (Reventlow Bergmann).

Que suprime la distinción radical entre espíritu y materia.

Que reduce la Moral a la ley inmanente de la raza y de la conservación de su pureza por cualquier medio que sea.

Que aniquila toda Religión, como no sea el culto de la raza y de la sangre, «Ein Volk zu sein, das ist die Religion unserer Zeit» (E. Moritz Arndt).

Que niega todo pecado original, reconociendo como tal solamente la mezcla de razas.

Que considera la idea de pecado como producto de la degeneración de la raza judía (Rosenberg).

Que ve en la doctrina de la gracia una concepción que proviene de un sentimiento de inferioridad.

Que rechaza toda idea de Redención y orden sobrenatural.

Que considera los sacramentos como una magia que ultraja y destruye la personalidad (Rosenberg).

Que afirma que las virtudes cristianas—humildad, caridad, penitencia, mansedumbre...—degradan y envilecen al hombre (Rosenberg).

Que considera los mandamientos de Dios como una invención de un judío y una vergüenza impuesta a los hombres del Norte (Wulf Sorensen).

En un plano doctrinal y dogmático Catolicismo y Racismo son absolutamente inconciliables.

Una observación, sin embargo. En los últimos meses se ha empleado, refiriéndose al Racismo, una palabra, que dudamos tenga acogida en el Diccionario de la Academia. Se ha hablado de una especial «peligrosidad» del racismo, como contrapuesta al comunismo ruso. Ciertamente que el fondo doctrinal del racismo es inquietante, no tanto por su valor metafísico, que no rebasa el nivel de una modesta medianía, cuanto por el conjunto de doctrinas naturalistas que forman su cortejo, y en especial por haber sido elevado a la categoría de sistema oficial de un Estado poderoso. Pero tanto en este aspecto como en el doctrinal, su «peligrosidad» queda por debajo de la del comunismo ruso.

Una doctrina falsa es tanto más peligrosa cuanto mayor sea su potencia de universalidad. En este aspecto el bolchevismo ruso está muy por encima del racismo. El bolchevismo puede llegar a constituir un «mito» universal, una fe para toda la humanidad: blancos, negros, chinos, malayos. Todos los oprimidos del mundo—y muchos que no lo son—pueden hacerse eco de las palabras de Lenin: «Proletarios de todos los países, uníos», unidos en el fondo común de un naturalismo materialista, que tan profundas raíces tiene en nuestra sociedad moderna.

Por el contrario, el racismo nunca puede llegar a ser universal. La doctrina de las razas puede servir de aglutinante de una nación, pero nunca llegará a ser un mito universal, que unifique a todos los hombres en un mismo ideal. Esa doctrina puede servir para unificar las fuerzas y elementos dispersos de una nación, pero al mismo tiempo sirve para separar y enfrentar a los pueblos. La jerarquía de razas no puede fascinar a los que, por definición, son calificados de bastardos e inferiores.

3.º *Hispanidad*: Frente a estas dos grandes concepciones totalitarias, del Ser, del pensamiento y de la vida, está la Hispanidad, cuya base doctrinal es el catolicismo—asimilado profundamente por nuestro pueblo—que, prescindiendo en este momento de su carácter religioso, es también una concepción universalista, cuyo fondo doctrinal es un dualismo que afirma la distinción entre Dios infinito creador, y el mundo finito y creado; la distinción de un doble orden, natural y sobrenatural; entre espíritu y materia; que concibe al hombre, no sólo como un agregado material efímero, sino como una realidad substancial y personal, inteligente y libre, y con una finalidad trascendente, que rebasa los límites de este mundo, y que se realizará en su plenitud en la vida futura inmortal, conquistada en lucha dura a nuestro paso por la tierra.

El Catolicismo es el tronco fecundo en el que está injertada la Hispanidad y del que brotan las tres ramas de sus notas características, que son:

- 1.º La Hispanidad es universalista.
- 2.º La Hispanidad es expansiva, misionera.
- 3.º La Hispanidad es sobrenaturalista, es decir, teológica.

El espíritu de la Hispanidad, y en concreto, el pensamiento, la concepción totalitaria hispánica hemos de captarla en el conjunto de las manifestaciones características de nuestra vida nacional. Sin incurrir en la exageración de Ganivet, quien amoldando el apoteagma agustiniano, decía: «Noli foras ire, in interiori Hispaniae habitat veritas»—porque la Verdad no es patrimonio exclusivo de ninguna na-

ción ni de ninguna raza, pues está en Dios como en su fuente y principio primero—no necesitamos en este caso salir fuera de nosotros para buscarla.

Solamente necesitamos bucear de nuevo en nuestro ser hasta penetrar en las raíces más hondas del sentido de nuestra vida nacional. Volver a leer lo que nos dicen nuestras piedras, nuestras catedrales, nuestros cuadros, nuestras costumbres populares, nuestros poetas, nuestros filósofos, nuestros teólogos, nuestros monumentos, nuestra literatura, nuestro arte, nuestro teatro, con sus autos sacramentales, escritos por poetas teólogos para un pueblo de teólogos, nuestros refranes, síntesis de la sabiduría popular, nuestras empresas y nuestras grandes figuras, todo lo que constituye nuestra historia y nuestra vida colectiva a través de los siglos, para encontrar una línea clara, precisa, luminosa, un filón riquísimo e inagotable de pensamiento denso y orgánico, suficiente para fundar sobre él una concepción completa del ser y de la vida.

Y ciertamente que la levadura de esa vida integral de nuestra nación fué el Catolicismo, asimilado de manera tan profunda, que puede decirse que llegó a formar una cosa inseparable con el espíritu nacional. Todavía en 1812, la Constitución de Cádiz, en la que se ordenaba a los españoles que fuesen justos y benévolos..., empezaba invocando en su primera página el nombre de la Santísima Trinidad.

Nuestras tres grandes empresas nacionales han sido: la Reconquista, la Contrareforma y la civilización de América.

La Reconquista, en que se forjó reciamente el espíritu de España, entre martilleo de espadas bajo el signo de la Cruz. En que, en lucha titánica de ocho siglos, realizamos la magna misión de salvar la civilización occidental y cristiana contra el peligro del Islamismo, que en blanco turbión de alquicelés se derramó a través del Estrecho, llegando como un viento del desierto hasta el mismo corazón de Europa. Era entonces cuando nuestro suelo, se cubría con las joyas de una arquitectura ingenua como el balbuceo de un niño, fuerte y austera como el ideal robusto de un pueblo de soldados y de monjes. Y cuando nuestros poetas preludiaban sus cantares, como Gonzalo de Berceo, «en el nombre del Padre que hizo toda cosa, e de Don Jesucristo. Fijo de la Gloriosa, e del Espíritu Santo que igual de ellos posa...»

La Contrareforma, en que a la desviación humanista y paganiante que había de dar su primer fruto en la Reforma, y que a través de la serie de revoluciones naturalistas había de desembocar finalmente en el bolchevismo moderno, opusimos nuestro Renacimiento cristiano, ciertamente tardío, porque las guerras de la Reconquista no nos habían dejado vagar suficiente para asimilarnos desde el primer momento el gran movimiento de renovación que estremecía a Europa

desde el siglo xv, pero parangonable al italiano en valores artísticos, y superior a todos en su sentido profundamente católico. España tuvo entonces la gallardía y la clarividencia de combatir en las premisas lo mismo que siglos más tarde habían de tener que reprimir—y mucho más sangrientamente—sus calumniadores en sus consecuencias. Y cuando no bastó la dialéctica del pensamiento, tuvimos la decisión de imponer la dialéctica más ruda de las armas para defender con ellas la Verdad.

La civilización de América: arrancada por nuestros navegantes del misterio del Océano, para ofrendarla a Dios entre encajes de espumas, sobre el silencio solemne de los mares del Sur.

Todas tres llevan marcado profundamente el sello del catolicismo. Mejor dicho es su alma, su savia, su forma substancial, la razón más profunda de su existencia. A los seres—ha dicho Santo Tomás—los conserva en el ser lo mismo que les da el ser...

Detenernos a probar esta afirmación equivaldría a hacer desfilar ante vosotros toda nuestra historia, desde Recaredo hasta fines del siglo xviii, o sea, mientras ha habido Historia de España, porque lo sucedido desde entonces hasta nuestra guerra de liberación cabe holgadamente en la categoría de una crónica de sucesos de provincias. La historia de España, con la sola excepción de unos cuantos herejes, sin relieve ni trascendencia, ofrece el panorama perfecto de una vida y un pensamiento de la más pura esencia católica. Como ha dicho Pemán, es la «ancha visión de toda una tradición y una historia en continua ebullición espiritual, en perpetuo ascenso hacia niveles de eternidad».

Notas de la Hispanidad.

De su fondo católico se deriva la primera nota característica de la Hispanidad:

1.^a *Universalidad.*—Hasta la aparición del Cristianismo en el mundo no existe en la historia una fe verdadera universal. Todas las doctrinas religiosas, políticas, filosóficas, artísticas, quedaban circunscritas dentro de la limitación del carácter del pueblo que las creaba.

Ni siquiera en los pueblos que realizaron una misión y una influencia universal, como por ejemplo Grecia, ni en religión, ni en política sintieron nunca un ideal verdaderamente universalista. Su religión, ni la popular, ni la oficial, aspiró nunca a la conquista misjonera del mundo. En su política prevalece siempre el concepto de *polis* sobre el de nación. Sus uniones políticas y guerreras, como las de la guerra de Troya, las guerras médicas, etc.—eran accidentales y circunstanciales, impuestas por la necesidad de defensa contra algún

enemigo común. A lo sumo existe el concepto helénico de solidaridad en la raza, contrapuesto al de extranjero. Solamente a partir de Alejandro Magno el helenismo adquiere algún carácter de universalidad, pero nunca llega a convertirse en una misión perfecta con aspiraciones a una conquista ideológica, política ni religiosa del mundo.

A pesar de su influjo hondísimo en el pensamiento, por medio de sus filósofos y de su arte, que se prolonga todavía hasta nuestros días, no se puede sin embargo hablar de helenidad, sin incurrir en una hipérbole evidente.

Casi lo mismo podemos decir de Roma. Aunque su imperio, asombroso haya dejado marcada una huella profundísima en la civilización occidental, no posee sin embargo una concepción orgánica y totalitaria del ser que determine una actitud esencial y específica ante la vida. Su filosofía y su arte son reflejos, ciertamente espléndidos, del alma helénica. Pero en su política, en su derecho, en sus guerras y en sus conquistas, prevalece como en Grecia el concepto de ciudad sobre el de mundo el de *urbis* sobre el de *orbis*. Se perpetúa la distinción entre *cives* y *barbarus*, entre romano y extranjero. Y si sus armas llevan su nombre y su poder hasta los límites del mundo entonces conocido, se preocupará de imponer su hegemonía política y militar, pero dará acogida en su Panteón, en pacífica y eléctrica convivencia, a todos los dioses de los pueblos aliados o sojuzgados. Su ideal conquistador no rebasaba el signo del dios Marte.

La primera concepción ideológica con aspiraciones universalistas de expansión y de conquista espiritual es la cristiana. Nuestro Señor Jesucristo traía al mundo su mensaje libertador. La Buena Nueva de un origen y de un destino común. La revelación de una hermandad universal por encima de todas las diferencias étnicas y políticas, de raza, de color, de nacionalidad, de latitud geográfica. Una hermandad más alta y más verdadera que la de la raza y la de la sangre, basada en nuestra filiación común en virtud de los méritos de su sangre redentora, que nos elevaba de nuevo al orden sobrenatural de la gracia, en la que todos los hombres somos hermanos como hijos de un único Padre Celestial.

Era el mensaje divino que ponía ante los ojos de la humanidad la grandeza sobrehumana de un ideal común, por encima de todas las limitaciones y diferenciaciones raciales, somáticas, nacionales, étnicas o continentales. Un ideal sobrehumano para toda la humanidad. Invitación colectiva a la superación de todas las particularidades que dividen y oponen a los hombres. «Ya no hay judío ni gentil», pudo decir San Pablo.

Ante un concepto cristiano y universalista, en que se considera a todos los hombres como hermanos redimidos por la sangre de Cristo, capaces de salvación, y llamados a participar de un destino eterno

común, palidecen todas las demás diferenciaciones particulares. La raza, la sangre, el color de la piel, la latitud geográfica, tienen solamente valor de accidentes particulares, que no logran romper la íntima solidaridad de todos los hombres en una hermandad superior común, supranacional, supraracial, supercontinental, superhumana, porque sus fundamentos son espirituales; está basada en la realidad de los méritos de la sangre redentora de Cristo, vertida sin excepción por todos los hombres.

Este mensaje universalista del Cristianismo lo asimiló profundamente España, casi desde el principio de su historia como nación. Y es el signo que preside nuestras gestas, es la levadura que hace fermentar intensamente nuestra vida nacional, y que define y especifica nuestra actuación al exterior, nuestra política de Imperio.

Los españoles nunca nos hemos creído raza privilegiada, superior a las demás. A los indios de las Antillas les dijimos, sencillamente, con Alonso de Ojeda: «Dios nuestro Señor, que es único y eterno, creó el cielo y la tierra, un hombre y una mujer, de los cuales vosotros, yo y todos los hombres que han sido y serán en el mundo, descendemos».

Isadora Duncan, al pisar por vez primera tierra de Hispano-América, escribió en su diario: Hoy, al entrar en una iglesia, he visto un hombre blanco con una india, la cual llevaba en sus brazos a un niño moreno, que era un beso hecho carne, era la unión de dos razas bajo el sol amoroso de la civilización...

2.ª *Misionera*.—De este concepto se deriva otra nota distintiva de la Hispanidad: su carácter misionero. España se sintió siempre, más que nación alguna, heraldo y brazo armado de Cristo, para llevar su fe a todos los hombres, sellando su mensaje con su sangre y defendiéndola con las armas contra sus enemigos.

En nuestras empresas nunca intervino el cálculo mercantilista y material. Nos lanzamos a ellas, aunque muchas significaban un verdadero desastre contempladas con los ojos de la economía. Siempre en la balanza de España han pesado más las almas que los cuerpos, más el espíritu que la materia. Siempre hemos avanzado, mirando más que al lodo que hollaban nuestros pies, a las estrellas que guiaban con su luz limpia nuestro ideal sobrenatural y cristiano.

El ideal hispano, vivido intensamente con vida lozana y pujante al interior, tuvo ocasiones magníficas y bien aprovechadas de manifestarse al exterior en los siglos xv y xvi.

El sentido de nuestras luchas y de nuestros esfuerzos es idéntico en Europa y en el Nuevo Mundo. En Europa luchábamos por defender el ideal cristiano, la fe católica y la unidad moral de un Continente que se resquebrajaba hendido por la Reforma protestante, la cual daba el golpe de gracia a la grandiosa concepción medieval de

la cristiandad. En América por llevar a los indios la buena nueva de nuestra fraternidad universal. «Entonces España recogió la bandera de aquel ideal que se deshacía para defender y extender por el mundo—como ha dicho nuestro Caudillo—una idea universal y católica, un imperio cristiano» (Jerarquía, n.º 2, págs. 1-15).

Nuestro ideal nos empuja hacia las Indias en misión evangelizadora y espiritual. «Toda España, escribe Ramiro de Maeztu, es misionera en el siglo xvi. Toda ella parece llena del espíritu que expresa Santiago el Menor, cuando dice al final de su Epístola que el que hiciere a un pecador convertirse del error de su camino salvará su alma de la muerte y cubrirá la muchedumbre de sus pecados. Lo mismo los reyes que los Prelados, que los soldados, todos los españoles del siglo xvi parecen misioneros».

«España—ha escrito Menéndez Pelayo—era, o se creía ser, el pueblo de Dios sobre la tierra, y cada español, como otro Josué, sentía en sí fe y aliento bastante para derrocar los muros al son de las trompetas o para atajar el sol en su carrera... Entregamos a la Iglesia Romana cien pueblos por cada uno que le arrebatara la herejía... Dios nos concedió y premió el esfuerzo perseverante, dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia: el de completar el planeta, el de borrar los antiguos linderos del mundo. Un ramal de nuestra raza forzó el cabo de las Tormentas, interrumpiendo el sueño secular de Adamator, y reveló los misterios del Sagrado Ganges, trayendo por despojos los aromas de Ceilán, y las perlas que adornaban la cuna del sol y el fálamo de la Aurora. Y el otro ramal fué a prender, en tierra intacta aún de caricias humanas, donde los ríos eran como mares y los montes veneros de plata, y en cuyo hemisferio brillaban estrellas nunca imaginadas por Tolomeo ni por Hiparco».

La gran Reina que logró realizar la unidad material y espiritual de España, la que tenía el brazo fuerte como el de un guerrero y blando como el de una madre, porque había de mecer la cuna de veinte naciones, dictó en su testamento «por cuanto, al tenor que nos fué concedido por la Santa Sede Apostólica de las Islas y Tierra Firme del mar Océano, descubiertas e por descubrir, nuestra principal intención fué de procurar inducir y traer los pueblos de ellas a nuestra Santa Fe católica. Por ende suplico al Rey mi Señor, e encargo e mando a dicha Princesa mi hija, y al dicho Príncipe su marido, que así lo hagan e cumplan, e que este sea mi principal fin, e que en ello pongan mucha diligencia, e no consientan ni den lugar que los dichos Indios, vecinos e moradores de dichas Islas y Tierra Firme, descubierta e por descubrir, reciban agravio alguno en sus personas ó bienes, mas que sean bien y justamente tratados».

Al despedir el Emperador Carlos V a los Prelados de Panamá y

Cartagena, les decía: «Mirad que os he echado aquellas ánimas a cuestras; parad mientes en que déis cuenta a Dios y me descarguéis a mí».

Y Felipe II, en un momento en que el Consejo de Indias propuso el abandono de Filipinas, porque aumentaban los gastos y entretenían gente necesaria en otras partes del Imperio, contestó: «que si no bastaban las rentas de Filipinas y de la Nueva España a mantener una ermita, si más no hubiere, que conservase el nombre y la veneración de Jesucristo, enviaría las de España, con que propagase su Evangelio», porque «las Islas de Oriente no habían de quedar sin la luz de su predicación, aunque no tenían oro ni metales, pues el poder de los Reyes debe mirar a este fin». (*P. Julián Zarco Cuevas: Ideales y normas de Gobierno de Felipe II. Boletín de la R. A. de la H. Tomo 90, págs. 451*).

Este fué el sentido específico de todas las grandes empresas de España. Llevar la fe de Cristo a todas las naciones de la tierra. Era el mismo ideal que impulsaba a Raimundo Lulio, caballero andante de Cristo, para convertir a los moros y a los judíos, no con las armas materiales sino con las de la persuasión y las de la dialéctica. Era el ideal de conquistar: «al rey infinitas tierras, a Dios infinitas almas». Ideal que ha expresado, creó que Chateaubriand, diciendo que cuando un inglés llega a una tierra nueva lo primero que edifica es una factoría comercial, un francés una fortaleza, un español un templo.

5.^a *Teológica*.—Consecuencia de su carácter católico es otra nota importantísima del pensamiento hispánico: la *sobrenaturalidad*. Una concepción totalitaria, absoluta, real, del Ser en toda su amplitud, no puede darla la razón humana por sí sola. Es imposible abarcar toda la amplitud del Ser desde un aspecto puramente racional y natural. Por encima del orden de lo relativo, de lo contingente y lo particular, está el orden de lo absoluto, de lo necesario y lo universal, al que llega la razón remontándose en alas de la Metafísica. Pero el término final, el tope de la metafísica, es la idea universalísima de Ser, rodeada del brillante cortejo de sus propiedades, y la demostración de la existencia de Dios, formulando sus atributos en virtud de un procedimiento analógico ascensional.

Para completar el proceso racional es necesaria la Fe, que pone, con la Teología, la cúpula, con rotundidad de silogismo, sobre el término de las especulaciones de la razón.

Por esto el pensamiento español es esencialmente teológico, uniendo estrechamente en íntimo abrazo de fecundidad la Fe y la Razón, la Filosofía y la Teología, abarcando en mirada ambiciosa, desde las cumbres doradas por el sol de la Fe, el panorama grandioso

de los seres, desde Dios hasta el último átomo de materia perdido en las inmensidades del espacio.

Este carácter del pensamiento español es sin duda la causa de un defecto que con mucha frecuencia se echa en cara a nuestros pensadores: su carencia de *originalidad* filosófica. En este aspecto no hay duda que nos aventajan inmensamente otras naciones. Ciertamente que España no puede presentar en su historia un sistema como el de Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, Kant, etc., etc. Pero ¿significa esto inferioridad intelectual?—No. La explicación es más sencilla. Nadie busca lo que tiene. La Filosofía es la respuesta de la inteligencia humana a las grandes cuestiones que navegan como cisnes, erguido el blanco interrogante de su cuello sobre el mar oscurísimo del ser. Se somete la inteligencia a la máxima tensión de trabajo para hallar solución a los gravísimos problemas que se yerguen ante la razón en cuanto se aventura por los senderos infinitos del pensamiento.

Pero en España, la fe católica, profundamente arraigada en la conciencia y en la vida, constituye una solución armónica e integral y además indiscutible, de todos los problemas fundamentales de la razón: Dios, el hombre, el mundo, el alma, la moral, la ley, la vida del más allá, nuestro origen, nuestro destino, etc., y por esto nuestros grandes pensadores, católicos, no han necesitado esforzarse por construir ni crear sistemas imaginarios para responder a esas magnas preguntas, inquietantes para todo hombre que piensa. Poseyendo la base de la Fe católica, solamente era necesaria la labor complementaria de explicación, de comentario, de penetración, pero no la de creación. Esta es la razón de que en España no haya existido una filosofía propiamente original, mientras que hemos tenido y tenemos una maravillosa floración de teólogos, superiores en número y calidad—si exceptuamos a Santo Tomás—a los que puede presentar nación alguna. Ha sido preciso que en España comenzara a debilitarse la fe católica para que comenzaran a surgir, con más o menos fortuna, algunos filósofos originales.

Por otra parte, la categoría suprema de la inteligencia nunca ha sido la *originalidad*, sino la *Verdad*.

Que no nos falta capacidad intelectual, ni siquiera la originalidad que significa vigor, personalidad propia, reciedumbre de pensamiento, ahí están para atestiguarlo Vitoria, Soto, Báñez, Medina, Ledesma, Melchor Cano, Alfonso de Castro, Molina, Suarez; Lugo, Toledo, Fonseca, Maldonado, Rubio, Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, y en nuestros días Marín Sola, Norberto del Prado, Santiago Ramírez, quien acaba de publicar el primer tomo, de una serie de veinte, de Comentarios a la segunda parte de la Suma de Santo Tomás, que lo coloca en la línea de los más eminentes teólogos de todos los tiempos. Cualquiera de ellos hubiera sido más que sobrado para

urdir un sistema filosófico «original», más profundo y más valioso, que muchos de los que figuran con caracteres gruesos en las historias de la filosofía.

Sin embargo, mientras que todos, o la mayor parte de esos sistemas «originales» tienen hoy día un simple valor histórico, o sea pasado, que interesa casi exclusivamente a los que se dedican a estos estudios de arqueología intelectual, nuestros teólogos conservan un valor perenne, y sus figuras se irán agigantando cada vez más, conforme nos vayamos libertando de los prejuicios de la «novedad», de la «última palabra», de la «modernidad», sustituyéndolos por el amor y el interés por la verdad, sabiendo mirar con ojos serenos lo eterno y lo permanente. Los tesoros contenidos en esos viejos folios de nuestros teólogos andan muy lejos todavía de estar agotados.

En suma: la base, el fondo, la médula, del pensamiento hispánico, asimilado profundamente en su vida nacional, es el catolicismo, con sus tres características de universalidad, expansionalidad misionera y sobrenaturalidad. España no fué solamente el brazo armado de Cristo, sino también la inteligencia que, con sus sabios, llevó la doctrina del Evangelio a su grado más alto de elaboración teológica.

Desviación.

Pero la grandiosa concepción totalitaria hispánica, último reflejo y supervivencia de la Cristiandad medieval, sufrió en el siglo xviii una tremenda crisis de agotamiento y desviación. Tardíamente llegó España a sufrir las consecuencias de la desviación doctrinal que, iniciada en el Nominalismo del siglo xiv, había dado ya en Europa los frutos del Renacimiento paganizante, de la Reforma, del Racionalismo cartesiano, y que llegaba al pleno naturalismo con el Iluminismo del siglo xviii.

En lo político y en lo doctrinal se precipita la decadencia de España.

Exactamente se ha escrito: «Su tarea de los siglos xvi y xvii había sido agotadora. Había luchado con medio mundo y dado vida a otro medio. Había despilfarrado generosamente su vida; en Europa perdiéndola y dándola en América. Al perder sus fuerzas físicas, España admitió su propia calumnia. Dudó de sí misma, y se avergonzó de su historia, como de su desnudez nuestros primeros padres. Y atropellada y rápidamente, quiso improvisarse un vestido nuevo que cubriera su vergüenza. Con afanes de novedad, se probó atolondradamente todos los figurines del escaparate europeo: filosofismo, enciclopedia, liberalismo, afrancesamiento, irreligión, socialismo, anarquismo...» (Prólogo de la *Historia de la Cruzada Nacional*).

Las consecuencias no han podido ser más fatales. En el cielo de

la inteligencia dejaron de alumbrar los soles de las grandes ideas. Se perdió el sentimiento de nuestra tradición—raíz de la autenticidad de la vida de un pueblo—, y se inició el divorcio con nuestro pasado, cumpliéndose en nosotros la tremenda sentencia de Mella: «Los pueblos se desposan con la muerte el mismo día que se divorcian de su tradición».

El balance de esta época de nuestra historia es aleccionador. Dos siglos oscuros, de esterilidad en el orden intelectual, en que apenas se destacan sobre el páramo desolado, con recia soledad de encinas, algunas figuras de españoles clarividentes, cuyas voces se perdían en el desierto de la indiferencia y de la incomprensión; y de impotencia en lo político, en que en, vertiginosa carrera hacia la catástrofe, fueron cayendo uno tras otro todos los opulentos florones de nuestra corona imperial, hasta quedar solamente el tronco venerable, enhiesto, pero sin gallardía, rodeado de las sonrisas de triunfo de los que criminalmente habían contribuido a su ruina.

Pero, permitidme la vulgaridad: el mundo da muchas vueltas. Y ahora, no sabemos si en lo político, pero en lo doctrinal, en el orden del pensamiento, vuelve a sonar la hora de España.

Vivimos en un momento en que el ciclo ideológico de desviación intelectual que se abre con el Nominalismo del siglo xiv, que se amplía en el Renacimiento, que se consolida en Descartes, y que culmina en los pensadores del horizonte kantiano, se ha vuelto a cerrar sobre sí mismo, con tácita o expresa confesión de su impotencia para resolver los problemas fundamentales del ser y de la vida. Sus consecuencias de orden práctico son aterradoras. Las tenemos hechas carne, sangre y nación, en el Bolchevismo ruso, y en el naturalismo imperante en la mayor parte de los Estados modernos. Pero en el aspecto doctrinal está agotado. La continuidad de esa línea ideológica está marcada con los signos de la esterilidad, de la decrepitud y del absurdo.

El Nominalismo del siglo xiv minó como una carcinoma, y con su fuerza disolvente acabó por derrumbar la grandiosa concepción cristiano-tomista de la realidad.

El naturalismo, que, a fines del siglo xvi, dibuja claramente su perfil ideológico y político, venía acompañado de un nutrido cortejo de negaciones: negación de todo orden superior al natural; negación de la Iglesia católica en su esencia sobrenatural; negación de Dios, destruyendo su idea al privarla de todo elemento trascendente; negación de toda entidad por encima de lo sensible y de lo visible.

Pero el entendimiento humano no se satisface con negaciones. Su atmósfera no es la oscuridad, el vacío, en que siente la angustia de la asfixia. Necesita alimentarse, vivir de afirmaciones. Por esto, al derrumbamiento de la grandiosa concepción cristiana del Universo

ha querido sustituir otras realidades, llenar el cielo de su inteligencia, y lo ha convertido en un Olimpio de pequeños diosecillos, bautizados con nombres pomposos, forzando el acento y derrochando las letras mayúsculas, sin duda para encubrir con un procedimiento tipográfico el relativismo que mina por sus bases a todos esos *sustitutos* de Dios. En brillante cortejo de cinco siglos ha desfilado esa enclenque serie de idolillos con que se ha querido llenar el alma del hombre, después de haberle arrancado a Dios: Son la Razón, la Libertad, la Ciencia, el Honor, el Derecho, la Ley, el Sabio, el Estado, la Idea, el Proletariado, la Raza, el Hombre, el Superhombre...

Concepciones parciales, relativas, adjetivas, falsas por incompletas, que no pueden sostenerse por sí mismas, si se las desprende del único centro absoluto en el que pueden apoyarse y encontrar la razón de su existencia. Respuestas truncadas, parciales, incompletas, insuficientes, a una pregunta amplia, total, que brota de lo más hondo de nuestro ser, en la búsqueda anhelante de un principio absoluto, que no puede hallarse en el Hombre, ni en el Estado, ni en la Raza, ni en ninguno de los valores humanos, ni siquiera dentro de todo el Universo, porque solamente se encuentra, por encima de todo lo relativo y particular, en Dios.

Retorno.

España, durante dos siglos ha estado ausente casi por completo del gran movimiento de desviación intelectual que constituye la filosofía moderna, aunque haya experimentado trágicamente sus consecuencias en el orden político y nacional. No poseemos ningún pensador de nota que pueda ensamblarse en ninguna de las dos grandes líneas del fenomenismo empirista inglés, ni del fenomenismo racionalista cartesiano, ni después, en el horizonte dominado por la figura de Kant. En la filosofía universal no significan nada los nombres de unos cuantos españoles desorientados, cuyas voces han carecido de volumen suficiente para rebasar nuestras fronteras.

Nuestro contacto con el extranjero durante el siglo pasado y parte del presente, casi se ha reducido a viajes turísticos o de luna de miel a la Costa Azul, a Londres, a París, para copiar sus modas o cruzar apuestas en las carreras de caballos...

Por esto nos es ahora más fácil empalmar nuevamente con nuestra tradición doctrinal, con el pensamiento genuino de España. En política estamos buscando el hontanar hondo y auténtico de nuestra tradición. Idéntica tarea es necesario realizar en el orden del pensamiento. No quiere esto decir que los siglos que arrancan desde Descartes hasta llegar a nosotros, hayan de ser considerados como inexistentes. La historia no se desanda, y esos siglos, en que han

desfilado por el horizonte del pensamiento colosos de primera magnitud, no están precisamente marcados por el signo de la esterilidad, sino todo lo contrario. Hay en ellos materiales de primer orden, que es preciso recoger y utilizar, integrándolos en la magna síntesis de la filosofía del Ser.

Y esta es precisamente nuestra hora. La Filosofía es la atalaya más alta de la razón humana. Desde esas cumbres, donde se fraguan las ideas—que unas veces son nubes benéficas y otras nubes de tempestad—se puede apreciar, a distancia de siglos, la trayectoria de la vida de las sociedades. La Revolución francesa podía verse ya incubada en las doctrinas religiosas, políticas y sociales del Iluminismo del siglo XVIII. El desconcierto actual del mundo estaba ya contenido en germen en las ideas materialistas, idealistas y positivistas del siglo pasado. Nuestros abuelos sembraron la semilla cuyos frutos amargos nos toca recoger a nosotros.

Pero, mientras que en lo político y en lo social sufrimos ahora las consecuencias terribles de esa siembra ideológica, en el orden puramente intelectual, en el orden de las ideas puras, en el reino de la filosofía se ha cerrado ya el ciclo ideológico que parte del Renacimiento hasta desembocar en el Bolchevismo, y se ha iniciado otra nueva época con caracteres netamente destacados, en la que los grandes pensadores actuales, lejos de seguir alocadamente una carrera desenfrenada hacia aspiraciones imposibles, han comprendido que en esa dirección el camino no puede desembocar más que el caos más espantoso, en la anarquía más absoluta, y han emprendido humildemente—porque la humildad es la verdad, y la verdad es la compañía de los sabios—la regresión hacia posiciones más conformes con la orientación tradicional.

Y esta es precisamente nuestra hora. Hoy el mundo vuelve, implícita o explícitamente a darnos la razón. Y es coincidencia singular. Cuando se está realizando la rehabilitación de la obra de España en América, y va cayendo pulverizada la leyenda negra, forjada por los protestantes, los judíos y los masones,—que son los enemigos del Catolicismo, y por lo mismo los enemigos de la Hispanidad—, se realiza también la de nuestra obra como pensadores. Los grandes principios mantenidos por España con su inteligencia, por los que agotamos nuestras fuerzas y vertimos nuestra sangre, vuelven a ser los principios orientadores del mundo. Los mismos ideales por los que nos desangramos durante dos siglos, son los que ahora rebrotan como la única tabla de salvación, como único puerto de esperanza para un mundo que se derrumba. Volvemos a reanudar nuestra historia. Pero ahora ya no vamos solos. Ya no tendremos que luchar como antes contra toda Europa para sostener valientemente nuestro patrimonio intelectual, moral y religioso. Ahora lo mejor de Europa,

viene con nosotros, dándonos la razón. Y esta afirmación es tanto más grata cuanto más tiempo hemos pasado oyéndonos calificar de bárbaros, de atrasados, de reaccionarios, de antieuropeos. Nosotros dimos nuestra sangre por la defensa de la civilización cristiana, y esa sangre fructifica abundantemente después de cuatro siglos.

Ahora, al volver a restaurar nuestro pensamiento tradicional español, no temamos ser calificados de rancios, como se llamaba a sí mismo el buen P. Alvarado, y como, sin colgarles el sambenito, fueron considerados Vélez, Castro, Forner, el P. Zeballos, Fernández Valcárcel, etc., etc., en los momentos de «isidrismo» cultural de nuestro siglo XVIII, cuando nuestros ilustrados no se atrevían a hablar sino mirando a Francia con el rabillo del ojo. El pensamiento moderno ha descrito una amplia trayectoria que en muchos aspectos vuelve a colocarle en el punto de partida. Una época filosófica se caracteriza, no por los problemas con que se enfrenta—que desde Tales de Mileto hasta Heidegger son exactamente los mismos, giran en torno a Dios, el mundo y el hombre—sino por las soluciones que presenta, o por lo menos por la manera propia de plantearlos. Pues bien, ante la filosofía actual, la posición tradicional española: realismo, objetividad, trascendencia del ser, relatividad del mundo y absoluto de Dios, afirmación de Dios personal y del destino inmortal y eterno del hombre, etc., no sólo no tiene actualmente sabor de cosa rancia, sino que por contrario constituye la última palabra de la modernidad.

Pero, ¡por Dios! que no se vuelva a repetir una vez más en nosotros la tragedia del hombre que llegó tarde a todas partes! Llegamos tarde a la filosofía iluminista, cuando ya había sido pulverizada por Kant. Llegamos tarde a la filosofía alemana, trayéndonos muy ufano Sanz del Río los harapos deshilachados del krausismo. Llegamos tarde a la República liberal, cuando ya crepitaba de vieja por todas partes. Llegamos tarde al socialismo, cuando ya ni en Rusia creían en él. Y ahora, en nuestra hora, cuando los filósofos modernos saludan con entusiasmo el «descubrimiento del objeto», cuando se aspira a superar definitivamente el horizonte kantiano, a evadirnos del ergástulo frío de la Razón pura, y volver a respirar a pleno pulmón el aire libre del ser y de la objetividad, cuando Bergson ha proclamado la supremacía de la mística, y Husserl, Heidegger, Driesch, Dilthey, Wust, buscan afanosamente la existencia, lo real, hay en España quienes quieren contentarse con este «dernier cri» de la moda, fascinados por el exotismo de unos cuantos nombres, sin tener la valentía intelectual de dar el paso definitivo que nos coloque a la cabeza de todos ellos, en la posición netamente española: realismo, objetividad, sustancialidad, trascendencia, relatividad del mundo dependiente de un Dios eterno y absoluto, afirmación de nuestro destino eterno,

Proclamemos muy alto nuestra verdad, que es lo eternamente nuevo, y sobre todo hemos de vivirla; porque no basta *saber* la Verdad, es preciso *vivirla*, hacerla carne palpitante en nuestro ser, y proclamarla con decisión en un mundo que la necesita, y que agoniza por asfixia intelectual.

Hay que terminar nuestra obra.

La obra de España no quedó perfecta. El león gigante que había tenido fuerza suficiente para dominar dos mundos a la vez, la matrona que había amamantado abundantemente a sus pechos a veinte naciones, cayó finalmente con sus fuerzas agotadas por el combate.

La obra de la Hispanidad, es una catedral sin terminar, que yergue al cielo en anhelo de perfección los muñones de sus torres inacabadas. El complemento político de nuestra obra hubiera sido una comunidad de naciones, independientes, o por lo menos autónomas, al llegar a su mayor edad, pero unidas con lazos de estrecha solidaridad espiritual, cultural y económica, con la metrópoli. Un imperio, en que en unión supraestatal, las hijas se agruparan con gozo filial en torno a su madre. La independencia no hubiera debido expresarse por ningún vocablo que significara la idea de liberación de un poder, que las tenía sojuzgadas; ni mucho menos de hostilidad, sino por el contrario, emancipación de una tutela protectora y ya inútil, elevada a una fraternidad en un orden más elevado.

La independencia de América, fué un hecho inevitable y natural. Fué un episodio más del proceso de descomposición interna, de disgregación, cuyo germen anidaba dentro de la misma España. Un proceso que comenzó por la pérdida de las colonias, siguió con el regionalismo, y terminó con el separatismo, cuyos brotes venenosos hubo de cortar, dolorosamente, nuestro Caudillo con su espada.

La obra de la Hispanidad puede y debe continuarse. Cerradas ya las heridas de la separación, los ojos están más claros. Las naciones americanas no necesitan buscar a España fuera, lejos de ellas, porque se quedó dentro, con su sangre, con su lengua, con su espíritu, con su religión.

Nuestras aspiraciones, hoy por hoy, se pueden concretar en los siguientes puntos:

Primero: *Integridad nacional*.—Esto significa que ni la más mínima parte de nuestro territorio nacional, exactamente delimitado por la Geografía y por la Historia, puede estar sometida a ninguna soberanía extranjera. En este punto no existe título ninguno de prescripción que pueda legalizar irreparablemente ninguna pretendida conquista, realizada al amparo de la perfidia, de la audacia, o de la fuerza, y mantenida a favor de nuestra debilidad. Y menos cuando la porción

de territorio arrebatada a España y detentada con detrimento de su integridad y de su honor es tan vital para nosotros como el dominio del Estrecho. Esta usurpación hacía decir a José Antonio con frase certera que España confinaba al sur con una vergüenza...

Segundo: *Hermandad con Portugal*.—Fracasados los intentos de reincorporación realizados por los Reyes Católicos y la anexión circunstancial de Felipe II, nuestra política con la nación hermana debe ser como ahora es, hondamente fraternal en espíritu y orientación hacia una misión paralela en la Historia. Almeida Garret decía: «Somos hispanos e devemos chamar hispanos a quantos habitamos a Península ibérica».

Tercero: Por imperativos históricos nuestro Imperio espiritual de la Hispanidad debe mirar preferentemente hacia América—no *latina*, como inexactamente, o con torcidos fines, se empeñan algunos en llamarla, sino *hispana*—y hacia Filipinas, fundándose sobre la triple base de *Lengua, Religión y Cultura*.

Nuestra lengua, instrumento de Imperio, como decía Nebrija. «La lengua fué siempre compañera del Imperio e de tal manera lo siguió que juntamente comenzaron, crecieron e florecieron, e después juntamente fué la caída de entrambos». Nuestra lengua permanece siendo el vehículo más precioso para la continuidad de una influencia espiritual en todas las naciones hispanas.

Nuestra Religión católica nos hermana y nos une en el sentido de la vida individual y colectiva, en una solución armónica y sobrenatural de todos los problemas del ser y de la existencia.

Nuestra cultura tradicional nos abre nuevamente y de manera impensada nuevos cauces de expansión y de influencia espiritual.

Por su lengua, por su religión y por su espíritu, España continúa dentro de América. Claramente lo atestiguan cada día las voces que nos llegan del otro lado del Atlántico.—Ante una América llena de celos y suspicacias para determinadas modalidades políticas europeas, puede ser España la puerta de Europa, el puente de cordialidad tendido sobre el vestíbulo del Atlántico, que es el Mare Nostrum.

Cuarto: En esta expansión espiritual de España no hemos de olvidar tampoco los lazos que nos unen por una convivencia guerrera de ocho siglos con el sector importantísimo del mundo musulmán. Los musulmanes no pueden olvidar que en España subsisten los monumentos más bellos y más característicos de su cultura artística. Que españoles fueron Aben Masarra, Avempace, Abenhazan, Ibn Tofail, Abenarabi, Averroes, cumbres del pensamiento musulmán. Para ellos los nombres de Granada, Córdoba, Sevilla, tienen íntimas sonoridades de cosa propia, y miran a España como la nación que para ellos representa un Paraíso perdido. A ruegos de San Raimundo de Peñafort escribió Santo Tomás de Aquino su Suma contra Gentes,

destinada a la formación de los misioneros españoles que se dedicaban a la lucha doctrinal contra el Islam.

No olvidemos tampoco que en la lucha actual contra el materialismo y el ateísmo, la raza musulmana, profundamente religiosa y creyente, puede constituir, si se logra su unidad, un poderoso baluarte contra el peligro más terrible y amenazador de nuestra civilización. España debe también mirar hacia el Oriente.

Quinto: Finalmente, España debe mirar a todo el mundo. En esta hora de ansias insatisfechas, en que crepitan y se retuercen hasta quedar convertidas en pavesas sobre la hoguera gigantesca de la guerra mundial, todas las falsas ideas, todas las soluciones incompletas de los eternos problemas del espíritu, puede caberle a España la gloria de dar, con su pensamiento profundamente católico, la fórmula definitiva, exacta, total, en que se armonicen las tres grandes realidades: *lo individual*, concibiendo al individuo, no como un número, ni como un instrumento de trabajo, ni como una pieza anónima ensamblada en el engranaje de la sociedad, sino como *persona humana*, inteligente y libre, con derechos y deberes, con una misión temporal sobre la tierra, pero con una finalidad eterna que rebasa la estrechez de los horizontes de este mundo.

Lo nacional, concebida la nación como una unidad de destino en lo universal, en que se armonizan y completan todas las realidades y diferenciaciones regionales y particularistas.

Lo universal, hermandad y armonía de todas las naciones basada en la justicia.

Todo ello elevado a su verdadero y único sentido en la concepción universalista y transcendente del catolicismo.

Esta es la misión grandiosa que puede caberle a la Hispanidad, y el sentido de nuestro Imperio espiritual, que si se lograra, igualaría la gloria inmarcesible del Imperio territorial que se nos fué. Siempre en nuestra historia lo primero que hemos buscado ha sido el espíritu. Lo demás se nos ha dado por añadidura.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Salamanca, 22 noviembre 1942.

BIBLIOGRAFIA

Análisis del pensamiento lógico. Vol. II: El raciocinio y la explicación. por Alberto GÓMEZ IZQUIERDO. (Obra póstuma).—Facultad de Filosofía y Letras, Granada, 1942.—492 páginas; 30 pesetas.

La serie, ya larga, de obras filosóficas de Gómez Izquierdo se continuaba con la publicación del *Análisis del pensamiento lógico*. El primer volumen, en que estudia *El concepto y la palabra, la definición y la división*, apareció en 1928, siendo el autor catedrático de Lógica Fundamental y Decano de la Facultad de Filosofía, en la Universidad de Granada. Cuando estaba preparando el segundo volumen, la muerte—acaecida en 1930—dejó en suspenso su publicación. Hoy tiene ésta lugar bajo los auspicios de la Facultad granadina, que recuerda con admiración y cariño a su antiguo Decano.

Los títulos de los nueve capítulos en que está dividida la obra son: el raciocinio, la explicación, la construcción histórica, el testimonio y su valor, categorías de la experiencia sensible, la causalidad, las leyes de la naturaleza y la hipótesis, la demostración o razonamiento, el razonamiento hipotético. Como se advierte por la anterior enumeración, no se guarda el orden ni el tecnicismo escolástico. Lo cual no quiere decir que el autor desconozca la filosofía escolástica. Por el contrario, las frecuentes citas de Aristóteles y Santo Tomás, con las de autores de nuestros días, escolásticos y neoescolásticos—Mércier, por ejemplo—son prueba de que no es así. Gusta de comparar soluciones o puntos de vista de la filosofía tradicional con los pareceres y explicaciones de la moderna. La independencia de juicio, en semejantes circunstancias, es su característica. De ordinario, su posición es, aunque con expresión diversa, la de la escolástica. Pero no es raro que disienta de ella; al menos de la versión sostenida por los que se consideran hoy continuadores de esa doctrina, tratando de enlazar con la que cree distinta, expuesta directamente por Aristóteles o Santo Tomás. Por ejemplo, en la inducción.

Sabido es el frecuentísimo uso—en parte, bien podríamos decir abuso—

que se hace de las matemáticas y sus símbolos para representar y probar cuanto puede llamarse objeto del entendimiento. Gómez Izquierdo, sin llevar la cosa al extremo, paga tributo a ese modo de proceder; y también echa mano insistentemente de sus conocimientos de las ciencias naturales. Parece como si tuviera miedo a diluirse en vaguedades, al perder el contacto con la realidad material. Y sin embargo, el peligro no parece real, porque el autor se muestra buen pensador y su discurso vigoroso no se extravía tan fácilmente. Guiado por principios sanos y bien informado en las diversas cuestiones, ningún peligro idealista o nominalista le acecha.

El actual Decano de la Facultad granadina, Sr. Gallego Burín, dice en la presentación de la obra, «que constituye una de las más serias aportaciones a la Filosofía española contemporánea». Efectivamente, es un libro en que se tratan filosóficamente temas de filosofía, cosa no tan frecuente en España, ya que la literatura o la historia o la imaginación suelen tener mucha más cabida de la conveniente, al estudiar puntos que requieren principalmente esfuerzo intelectual. —F. DE VIANA.

CASANOVAS, P. Ignacio, S. J.: *Balmes*. Su vida, sus obras y su tiempo. Dos volúmenes de 348 y 406 páginas. —Editorial Balmes, Durán y Bas, 11, Barcelona, 1942.

El P. Casanovas, asesinado por los marxistas el año 1936, consagró una buena parte de su fecunda vida al estudio de Balmes. Fruto de sus trabajos han sido la magnífica edición crítica de sus obras completas, en treinta y seis tomos y la Vida del insigne filósofo, redactada en catalán. El cariño y el tesón con que investigó, recogiendo innumerables materiales sobre los escritos y la vida de Balmes le pusieron en las mejores condiciones para realizar una obra completísima, escrupulosamente documentada, capaz de satisfacer todas las exigencias de la crítica. En su libro el Balmes auténtico aparece encuadrado en el marco político e ideológico de su tiempo, se sigue paso a paso el desarrollo de su vida, su formación religiosa, literaria y científica, se describen sus dificultades y sus luchas, hace asistir a la génesis de sus libros, y se van acumulando datos y pinceladas de cuyo conjunto resulta la figura integral del gran pensador católico. Es difícil que pueda decirse más y mejor sobre un tema para cuya exposición nadie ha poseído tantos y tan excelentes materiales como el autor.

Ahora, por los cuidados del P. Miguel Florí, S. J., aparece en castellano esta hermosa obra, si bien en forma abreviada. Se ha conservado todo lo esencial, lo que se refiere propiamente a los hechos externos de la vida de Balmes, y lo que se ha juzgado menos importante se da resumido y en

extracto. Así y todo, la publicación de esta edición castellana servirá para hacer conocer mejor una de las glorias más puras de que justamente se enorgullece nuestra Patria.—G. F.

ZARAGUETA, Juan: *Santo Tomás de Aquino en su tiempo y en el nuestro*. 46 págs. Separata de la «Revista de la Universidad de Madrid». 1942.

La figura y la doctrina de Santo Tomás vuelven a interesar profundamente en nuestros días. En los estudios y homenajes que se le dedican no hemos de ver solamente una manifestación oficial, sino una preocupación más honda por el valor perenne de su doctrina, que ha recobrado su plena actualidad en estos momentos de crisis del pensamiento, en que al derrumbamiento de viejos ídolos y al agotamiento de los principios que han determinado el desarrollo de la filosofía moderna, ha sucedido una actitud más abierta y comprensiva para otras doctrinas que hasta no hace mucho se consideraban anticuadas, si ya no definitivamente muertas, y que de pronto han saltado al primer plano de la actualidad.

El Sr. Zaragüeta ha trazado en el presente trabajo una hermosa síntesis de la personalidad y la doctrina de Santo Tomás, haciendo ver su valor actual, en lo que tiene de perenne, y encuadrándola en el marco del estado presente de la ciencia. El esquema que traza rápidamente del pensamiento de Santo Tomás es exacto y revela un conocimiento nada vulgar de sus ideas. Solamente en algunos puntos creemos que no refleja bien el genuino sentido tomista. Uno es el de atribuir a Santo Tomás la teoría y la práctica de la asendereada «duda metódica» (p. 12). En un artículo publicado en el fascículo segundo del pasado año, creemos haber demostrado que la «duda» universal de que habla Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, en el libro III de la *Metafísica*, no tiene nada que ver con la actitud adoptada por Descartes. Son dos actitudes diametralmente opuestas, una fundada en el realismo, y en que se refleja la posición natural de la inteligencia al abordar cualquier problema; y otra basada en el prejuicio idealista, en que se busca la certeza por caminos absurdos cuya única salida es la confusión y el escepticismo. Es hacer poco favor a Santo Tomás el presentarle como precursor de una actitud filosófica que pugna totalmente con su concepto de la realidad y de nuestros procedimientos cognoscitivos.

Tampoco puede atribuirse a Santo Tomás el concepto de «subsistencia» como constitutivo de la persona. En Santo Tomás esa palabra equivale siempre a existencia substancial. Fué Enrique de Gante quien, al negar la distinción real entre la esencia y la existencia, se vió precisado a introdu-

cir ese famoso modo substancial, inútil e inadmisible en el genuino pensamiento tomista, y que todavía sigue fascinando a no pocos que se precian de penetrar profundamente en el pensamiento del Santo.

Fuera de estos pequeños reparos, el trabajo del Sr. Zaragüeta constituye una valiosa contribución para divulgar el conocimiento de las ideas centrales de la doctrina de Santo Tomás.—G. F.

MUÑOYERRO, Luis Alonso: *Código de Deontología médica*. Prólogo del Dr. Vallejo Nágera. 2.^a edición. 20 por 14 cms. 224 págs. 10 ptas.—Ediciones FAX, Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid, 1942.

Al aparecer en 1934 la primera edición de esta obra, fué acogida con el aplauso general de la crítica. Una materia de tanta trascendencia no tenía cabida hasta entonces, salvo excepciones particulares, en la formación de los jóvenes médicos, que terminaban su carrera sin haber oído hablar de cosas tan importantes para el ejercicio de su profesión. Justamente fué concedido al autor el premio de la Fundación «Rodríguez Abeytúa», otorgado por la Academia Nacional de Medicina. En su obra, compuesta para mayor claridad en forma de Código, con títulos, capítulos y articulado, hallarán los médicos todo lo necesario para informarse sobre cuestiones tan importantes como són: cualidades que deben tener, sus deberes respecto de la salud corporal y de los intereses morales de los enfermos, sus obligaciones para con la sociedad, sus honorarios, responsabilidad, etc. Todo ello, escrito con un profundo conocimiento de la materia y con un recto criterio católico, contribuirá a la formación de la conciencia de los deberes morales de todo médico que quiera responder debidamente a la altura de su profesión. Veintisiete copiosos apéndices completan con notas, comentarios y documentos la materia expuesta en el Código.—S. P.

PEIRO, P. Francisco, S. J.: *El Evangelio comentado*. Conferencias por radio (cuarta serie). 1942. 286 págs., 10 pesetas. Distribuidor E. Masia Alonso, Zorrilla, 23. Madrid.

Una nueva serie de las conferencias radiadas del P. Peiró, que, con tanta aceptación e interés por parte de sus oyentes, continúa realizando esta moderna forma de apostolado. Con claridad y sencillez, y sin rastro de esa ampulosidad verbal que todavía costará trabajo desterrar de nuestra oratoria sagrada, expone el Evangelio de una manera sumamente acomodada para el logro de su máxima eficacia. Los oyentes que se deleitaron con su palabra al escucharla por radio, tienen ahora ocasión de saborear más despacio sus enseñanzas recogidas en libro.—S. P.

GUCHTENEERE, Raúl: *La limitación de la natalidad* (Birth-Control). Tercera edición española 20 x 14 cms., 184 págs., plas. 10.—«Ediciones FAX», Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid. 1942.

Bien conocida y estimada es esta obra, verdaderamente magistral, que alcanza ya en nuestra lengua la tercera edición. Con una información científica solidísima y un criterio genuinamente católico, examina y critica la cuestión del neomalthusianismo, deshaciendo sus argumentos, por muy especiosos que sean los aspectos bajo los cuales se presentan. Mucho bien ha hecho ya este libro y es de esperar que con su mayor difusión lo continúe haciendo en un orden en qué tan necesarias son las ideas claras y las decisiones energéticas.—S. P.

DEL CERRO, Dionisio: *Niños santos*. 209 págs., 10 pesetas. Editorial Bibliográfica Española, Barquillo, 9. Madrid. 1942.

«Lectura de niños para niños de cuerpo, o de alma, por lo menos». Es el propósito que el autor manifiesta al escribir este libro. El tema es bellísimo. Espigando en el martirologio cristiano se encuentran figuras encantadoras de niños que en la más tierna edad dieron su vida en testimonio de su fe. Su existencia breve se extinguió dejando el perfume eterno de la virtud más sublime. Pero es lástima que un asunto tan bello y tan sugestivo no haya inspirado al autor un estilo más armonía con la ternura y la elevación de la materia elegida. Quiriendo ser realista, bordea continuamente los linderos de la chabacanería. Apenas hay página que no esté salpicada con alguna frase poco grata a oídos algo delicados. Y en un libro sobre niños santos y por añadidura destinado a niños no son de lo más oportuno ciertas descripciones de subido color y de gusto muy dudoso.—G. F.

Los Santos Evangelios y los Hechos de los Apóstoles, publicados por el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Carmelo BALLESTER NIETO, Obispo de León. 159^a-814 págs. Editorial «Luz», Fernández de la Hoz, 21. Madrid.

A las numerosas y excelentes ediciones del Nuevo Testamento publicadas por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de León, viene a sumarse ésta, en la cual se han añadido mejoras muy importantes. Una amplia y rica Introducción, en que se explica lo que son los Santos Evangelios; su autenticidad, veracidad, integridad, infalibilidad; los caracteres de la predicación de Nuestro Señor; y se indica brevemente, pero con suma claridad, lo referente a costumbres, culto, fiestas, e instituciones de los judíos, cuyo conocimiento es necesario para comprender numerosos pasajes del texto sagrado.

do. Se añaden algunos datos acerca de la geografía de Palestina y del estado político y religioso de los judíos al venir al mundo Nuestro Señor Jesucristo. En el texto se ha adoptado la traducción del Ilmo. Torres Amat, pero el autor ha añadido las divisiones lógicas, que facilitan extraordinariamente la lectura y la rápida comprensión, así como numerosas notas que aclaran los pasajes difíciles. La presente edición va enriquecida con un completísimo *Índice ascético*, que será utilísimo para los predicadores, que en poco tiempo pueden documentarse sobre los numerosos puntos que en él se indican. Algunos de estos puntos, como por ejemplo los correspondientes a las palabras *Jesús, Iglesia, Apóstoles, Oración*, están desarrollados de manera verdaderamente magistral. Completan la obra seis temas para círculos de estudio, que pueden servir de ejemplo en casos similares. Multitud de grabados y varios mapas en color enriquecen esta edición, que por su contenido y su hermosa presentación es sin duda la mejor que poseemos en nuestra lengua.—S. P.

Rasgos de una vida ejemplar y de una muerte gloriosa, por el R. Padre CÁNDIDO RINCÓN, C. M. R. Zaragoza, 1942, págs. 297-11.

Es la biografía, siempre amena y a ratos emocionante, del P. Fray Pedro Tomás de la Virgen del Pilar de Fortón y de Cascajares. Nacido de una ilustre familia aragonesa, despreció la brillante perspectiva de una vida privilegiada en el mundo, y se retiró al Desierto carmelitano de las Palmas. En esta Orden desplegó una actividad incansable, rica y variada, en beneficio de las almas... Fué codiciado Director espiritual de varios conventos, varias veces Prior, predicador, pintor y poeta... y terminó su vida con un episodio glorioso en un marco de leyenda: los asesinos que crucificaron a España lo arrojaron un día al mar, desde lo alto de la Falconera, a 110 metros de altura... Las aguas misteriosas de la costa de Garraf le abrieron su seno para darle la paz merecida, y un sepulcro grandioso bajo aquellas rocas.

Con su vida y su muerte enriqueció el blasón de los suyos con un nuevo brillo, no muy corriente en los escudos señoriales, el de la santidad y el martirio.—FR. A. T.

Tiempos sin rumbo, un tomo de 216 pág., 12 ptas., 24 × 16 cms. *Sentido y causas de la tragedia española*, un tomo, 336 págs., 24 × 16 cms., 12 ptas., por Antonio José GUTIÉRREZ, Pbro.—Editores: Sociedad de E. Atenas, S. A. Madrid.—Distribuidores: Editora Internacional San Sebastián. Apartado 115.

Es una obra en dos tomos. En el primero—*Tiempos sin rumbo*—se re-

lata, con palabra fácil y fluida, la historia gris y humillante de nuestra decadencia. Historia de medianía ridícula y humillante, precisamente porque teníamos tras de nosotros el ejemplo luminoso de una historia de gentes grandiosas e incomparables por su envergadura y alcance... Después, la 2.^a República con su época, descaradamente cínica de injusticias, sacrilegios y atropellos seudolegales.

El 2.^o tomo tiene dos partes: *Sentido y causas de la tragedia*. La primera—como su mismo nombre lo indica—está consagrada a justificar la santa empresa de nuestro Alzamiento. Dice el autor en el prólogo que su libro ha sido escrito también, o casi principalmente, con miras al extranjero. Por ello no nos debemos extrañar que en este 2.^o tomo dedique más de 240 págs. a la refutación de aquellos autores extraños—Nitti, Eden, Maritain, Ducatillon, Mauriac—, que durante los días de nuestra Cruzada se valieron de su nombradía para desprestigiarnos, tergiversando y adulterando el sentido de nuestra gloriosa empresa. Unos por simpatía explicable con nuestros enemigos, otros, de inteligencias vanidosas que no digieren el raciocinio, por manifiesta falta de visión, por lamentable carencia de sentido crítico... Todos ellos son fácilmente rebatidos por José A. Gutiérrez, que va descubriendo con mesura y corrección, difícil de guardar en estas polémicas, la ignorancia de unos y la mala fe de los otros.

Y termina el autor la 1.^a parte de esta obra demostrando que nuestro movimiento Nacional tenía un verdadero sentido de Cruzada y de lucha contra la barbarie.

En la 2.^a parte de este 2.^o tomo estudia las Causas de la tragedia española: causas falsas y causas verdaderas.

Se trata, pues, de un libro útil, benemérito, escrito con estilo flexible y erudición discreta y escogida. Los únicos reparos que le encontramos son divagaciones difíciles de evitar temas de tanta complejidad y amplitud. También nos han producido leve cansancio las largas cadenas de pensamientos que el autor prodiga sobre todo en el comienzo del primer tomo, debido sin duda a que relata la historia gloriosa de los viejos tiempos de España de una manera demasiado abstracta, sin descender al hecho, al dato concreto y vivo. Todo español tiene que ver con simpatía que se escriban libros como éste, animados por un noble anhelo de reivindicación patriótica.—FR. A. T.

Consolación, por Nino SALVANESCHI.—Edic. FAX. Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8001. Madrid.—16 × 11 cms., 200 págs., ptas. 9.

El autor de este libro es ciego desde hace diez años. Y en este estado sereno y propenso a la reflexión, las cosas que ocurren a su alrededor han

adquirido para él, el aspecto de una película en cámara lenta; con tiempo para analizarlas pausadamente, desnudas del colorido y de la febril actividad cotidiana, y para juzgarlas en su valor eterno.

De estas meditaciones el autor ha salido consolado, y ha querido con noble generosidad restañar otras heridas, comunicar a otras almas sus propias consolaciones.

Es un libro de oro, de sabor a proverbio viejo, a sentencia oriental, escrito por un juglar ciego, de experiencia y sensibilidad exquisita, que se sienta a la vera del camino para amonestar paternalmente a los grupos bulliciosos que pasan en alboroto, o para inclinarse con palabras de consuelo sobre los desgraciados que yacen al lado del sendero, excluidos de estas bulliciosas romerías. —FR. A. T.

Disciplina social y Obediencia cristiana, por Eustaquio GUERRERO, S. J. —Editorial «Razón y Fe». Madrid, 1942. —168 págs., 9 ptas. —(Exclusiva de venta: Ediciones FAX, Plaza de Sto. Domingo, 13. Apartado 8001. Madrid)

El primer acierto del libro es su título, perfectamente expresivo de que la sumisión a la autoridad entraña un nervio de orden moral-religioso, que ennoblece tal acatamiento y robustece la autoridad. La oportunidad de tratar el tema es evidente en circunstancias como las actuales de un mundo que se tambalea y desgaja. Si nos referimos a España... ¡qué bien se dibuja en las páginas 13, 143 y 144 el carácter indisciplinado, individualista e inconstante que tanto nos perjudica! Dispuestos en determinados momentos a las máximas empresas, no somos después capaces de realizar las mínimas por holgazanes y criticones. Tenemos el hombre del Dos de mayo, pero nos falta el del tres y el cuatro, que dijo Pemán.

Y, sin embargo, siempre es cierto que a la sociabilidad humana sigue necesariamente la autoridad y ésta sólo es eficaz cuando es obedecida. Hay que obedecer a la autoridad eclesiástica y a la civil, y atenerse a las consecuencias que de esa posición se deriven. Una muy importante: la facultad de la Iglesia para sostener centros docentes de toda clase. El autor rebate con toda energía, pero sin extralimitarse un ápice, el monopolio estatal docente, examinando al detalle las diversas razones que suelen alegarse en apoyo de dicha posición. Quizá en este punto fuera conveniente alguna documentación, que corroborase las afirmaciones respecto de la conducta, seguida por otras naciones, acerca de este particular. Continuando el tema central de la obra, se señala el modo y límites de la autoridad humana y la necesidad de tener, no ya obediencia, sino espíritu de obediencia, con el que se asegura y facilita aquélla. Termina el libro indican-

do consecuencias que de todo lo expuesto se deducen y haciendo una ligera aplicación al caso español. Las diez últimas páginas son de documentación.—F. DE VIANA.

Elisabeth LESEUR: *Diario y pensamientos de cada día*, precedidos de una carta del P. Janvier, O. P., y con notas del P. M. Leseur, O. P. Traducción de M.^a Aurora Balari.—Tercera edición. Editorial Políglota, Petritxol, 8. Barcelona. 1942. 276 páginas.

Un libro que carece de toda pretensión, incluso la literaria, porque se trata de escritos íntimos, y sin embargo, sus ediciones se multiplican en todas las lenguas. En castellano, es la tercera. Esto dice ya bastante a favor del valor intrínseco de la obra, retrato de un alma escondida, pero que en su recogimiento produce el más provechoso apostolado, confirmando la frase de Elisabeth Leseur: «toda alma que se eleva, eleva al mundo». Los que juzgan que la vida aislada y de retiro, a que se entregan muchas personas, es infructuosa para la sociedad, aquí tienen respuesta adecuada.—F. VICENTE.

La doctrina escatológica de S. Julián de Toledo. Tesis presentada para el Doctorado en el curso académico 1938-1939, por el presbítero Arturo VEIGA VALIÑA. Págs. 156, en 4.º Lugo. 1940.

El haberse hecho S. Julián el portavoz de la Iglesia española, como su primado, en un encuentro doctrinal tenido con la Curia Romana, ha venido a darle especial relieve histórico y hacerle objeto de muchos estudios, sobre todo en Alemania.

El Sr. Veiga Valiña, la ha escogido por tema de su disertación doctoral en la Universidad de Comillas, como autor de dos obras en que expone con claridad y en forma completa la doctrina escatológica. El estudio y la exposición del nuevo Doctor es ordenada, clara y bien documentada, con la indicación de las fuentes en que había bebido S. Julián. No creemos exagerar si decimos que el trabajo puede servir de modelo para una disertación histórico-teológica de doctorado. Mil plácemes al autor.—FR. A. C.

Praecipuae D. N. Jesu Christi Sententiae Eschatologicae commentariis quibusdam exposita a R. P. FRANCISCO SEGARRA, S. J. in archiep. Seminario Valentino S. Th.: professore. Págs. 466-8.º P'ax. 1942. Madrid. Pr. 14 ptas.

En los comienzos del presente siglo o ya a fines del pasado, la exégesis alemana dió al mundo una teoría escatológica, según la cual Jesucristo pre-

dicaba, siguiendo ciertas corrientes judías, el próximo fin del mundo con el juicio y el reino mesiánico escatológico. La Iglesia sería debida a la necesidad experimentada por los discípulos de acomodarse a la realidad, en vista del fracaso de su Maestro. Esta teoría pretendía apoyarse principalmente en ciertos textos evangélicos oscuros, sobre todo por su contexto. Pues esas son las «sentencias» que estudia el P. Segarra, empezando por exponer la exégesis antigua, sin atreverse por esto a formular conclusiones definitivas sobre la interpretación de los referidos textos (p. 18). Reconocemos, la copiosa erudición del P. S.; pero, creemos que, sintiéndose lo que dirían los antiguos, *buen latino*, se deja llevar demasiado de la elocuencia, y sea por el orden, sea por la exposición, resulta difícil la lectura de la obra y no fácil de seguir el desarrollo de su pensamiento y venir a las conclusiones que nos propone. — FR. A. C.

ASÍN PALACIOS, Miguel: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Cuatro tomos de 532, 565, 803 y 395 páginas respectivamente. Precio 110 pesetas. Publicaciones de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, Serie A. Número 2. Imprenta de Estanislao Maestre, Pozas, 14. Madrid, 1934-1942.

El tema de la espiritualidad de Algazel ha constituido durante más de treinta años una seria preocupación para el gran investigador de las doctrinas árabes, y gloria preclara de España, D. Miguel Asín Palacios. Fruto de sus trabajos es esta obra, cuyos dos primeros volúmenes aparecieron en 1934, y que con la publicación de los dos últimos poseemos plenamente terminada. Por la importancia del tema que en ella se expone, y por el material abundantísimo que a los estudiosos ofrece, puede considerarse su terminación como un verdadero acontecimiento en el mundo de las letras.

En ella aborda su autor el difícil problema que plantea la doctrina dogmática y mística de Algazel, que en numerosos puntos muestra una coincidencia casi absoluta con la teología y la mística cristiana. Al tratar de buscar una explicación de este hecho inquietante, el gran maestro no ha querido contentarse con resúmenes ni extractos, que, por muy exactos y hasta minuciosos que sean, corren siempre el peligro de no reflejar adecuadamente el pensamiento que se trata de exponer. Por esto, sin arredrarse por la enorme extensión del *Ihya'*, «la obra cumbre y expresión definitiva del pensamiento algazeliano», la toma como base para fundamentar sobre ella su exposición. Por otra parte no se limita tan sólo a este tratado, sino que tiene siempre muy en cuenta otras obras de Algazel, que de una manera o de otra pueden contribuir a precisar matices característicos de su pensamiento.

Asín Palacios expresa en la Introducción un doble propósito al emprender la composición de esta obra: «exponer, ante todo, la espiritualidad de Algazel, y señalar después su sentido cristiano». Propósito al que responde fielmente el plan seguido en la redacción del libro, en que cada tratado del Ihya' va seguido de su correspondiente explicación acerca de las posibles fuentes cristianas de las doctrinas expuestas en él.

Como origen de la espiritualidad islámica señala el autor los elementos cristianos, asimilados por los árabes antes de la predicación de Mahoma: «ya antes de Mahoma, millones de árabes, emigrados de Arabia, e instalados de asiento en Palestina, Siria, Mesopotamia y parte de Persia, habían sido catequizados por misioneros y monjes, nestorianos y monofisitas, y eran al menos por el ambiente cristianos, en cierta medida, profesando la creencia en un solo Dios, creador y remunerador, Allah, y practicando la oración, el ayuno y la limosna, que el Alcorán había luego de imponerles como dogmas básicos y preceptos fundamentales de una religión en apariencia nueva, el islam, que, sin embargo, no era para ellos, al convertirse, una gran novedad dogmática, moral y litúrgica» (p. 14).

Esta misma cristianización realizada por monjes, nestorianos y monofisitas, fué un poderoso elemento, que contribuyó tal vez más que la cacareada expansión por la cimitarra, al sometimiento de muchas tribus árabes al islam. El mismo Alcorán contiene numerosos elementos de origen judío y cristiano, y prácticas que indudablemente proceden del contacto con los cristianos orientales, especialmente con los monjes.

Muy bien hace notar Asín Palacios que para poder apreciar en su exacto valor el alcance del influjo de las doctrinas cristianas en la espiritualidad musulmana, sería preciso conocer con exactitud la literatura ascética y mística de las iglesias orientales—metquita, nestoriana y jacobita—. Un estudio detallado de estas fuentes, no bien conocidas por su lengua inaccesible a los profanos, arrojaría insospechada luz sobre la parte que a esas literaturas les ha cabido en la formación de la espiritualidad musulmana. Es labor larga y erizada de dificultades. Pero por su parte el Sr. Asín pone a disposición de los estudiosos uno de los términos sobre que ha de basarse la comparación. Una vez bien conocidas las ideas fundamentales ascéticas y místicas del islam, otros investigadores de la literatura siríaca podrán señalar en concreto las fuentes en donde tienen su origen. En espera de que esta labor llegue a realizarse, avanza su hipótesis del «sentido cristiano» de la espiritualidad de Algazel, y a confirmarla dedica todo su libro.

Es muy notable el hecho de que Barhebreus, obispo cristiano siro-jacobita del siglo XIII, utilizó ampliamente las ideas del Ihya', copiando a la letra, sin citar su procedencia, pasajes enteros; cosa que no hubiera hecho,

de no estar convencido de su perfecta coincidencia doctrinal con otras fuentes de estricta ortodoxia cristiana. Asimismo el dominico-español Raymundo Martí, a cara descubierta, reproduce largos pasajes de obras de Algazel, utilizándolos en sus controversias con los musulmanes como confirmación de sus tesis cristianas.

La personalidad de Algazel es la cumbre más alta de la especulación árabe en su rama oriental. Su agitada vida y la orientación mística que acaba por imponerse son un tipo perfecto de sinceridad intelectual y religiosa. Su lucha contra los filósofos (*Tahafut*) no significa una oposición irracional y sistemática contra la filosofía, sino contra las extralimitaciones de quienes desembocaban en un pleno racionalismo, negando o prescindiendo de toda otra fuente de conocimiento superior a la razón. En artículos publicados en nuestra revista han podido apreciar nuestros lectores los procedimientos de combate empleados por Algazel en aquella lucha encarnizada, en que si bien no siempre supo mantener el justo medio racional, incluso en tesis que favorecían su propia causa, desplegó una actividad dialéctica arrolladora, que dejó harto malparados a sus contrincantes. Sin incurrir en el escepticismo, ni negar el valor demostrativo de la razón, y sin prescindir tampoco de la filosofía, que conocía perfectamente, y de lo que tenemos amplias pruebas en todos sus escritos, más bien adopta una actitud semejante a la de los teólogos medievales, concediendo a la filosofía una función subsidiaria, o utilizándola como propedéutica para el estudio y explicación del dogma.

En filosofía, como en toda su doctrina, Algazel se distingue por un «discreto eclecticismo». Guiado por él, acertaba a infiltrar en el vetusto, y decrepito organismo de una escolástica ortodoxa, pero exenta de vida y corazón, el espíritu religioso que latía potente en el misticismo *sufí*, e inculcaba a la vez en éste el rigor lógico que no habían podido darle temperamentos desequilibrados por el predominio de la fantasía y por una hipertrofia de la vida emocional, en perjuicio de la intelectiva» (p. 55).

El Sr. Asín Palacios hace una amplia exposición de la doctrina dogmática, ascética y mística de Algazel, en que se ponen de relieve sus altas dotes especulativas, que llegan a una profundidad y una sutileza semejantes a las de nuestros mejores teólogos escolásticos. Para exponer debidamente estas partes sería preciso seguir paso a paso al autor en el análisis detalladísimo que hace de la doctrina algazeliana, cosa imposible en una nota bibliográfica, que, por muy extensa que fuera, no podría dar idea de la extraordinaria riqueza y densidad de pensamiento que revela esta exposición.

Es interesantísimo seguir el paralelo de las teorías de Algazel con la

dogmática cristiana, entre las que se aprecian coincidencias notabilísimas que el Sr. Asín va haciendo resaltar a lo largo de su exposición. En problemas tan difíciles como por ejemplo el de la conciliación de la acción universal divina con la libertad humana, ofrece Algazel una solución muy semejante a la teoría tomista de la premoción física. Asimismo en otros tratados — salvación de los infieles, cielo, infierno, juicio, purgatorio, limbo, etc. — se acusa con fuerte relieve la presencia de elementos procedentes de los escritores cristianos orientales.

Mayores aún son las afinidades con el cristianismo que se encuentran en la doctrina ascético-mística de Algazel, objeto principal de esta obra, y que Asín Palacios divide en tres partes: ascética ordinaria o externa, devota o interna purgativa, y devota o interna unitiva (p. 127). Al recorrer estas páginas, si olvidamos que se trata de un autor musulmán, nos parecería estar leyendo a Casiano, a San Juan Clímaco, y en no pocas ocasiones a Fr. Luis de Granada, que es tal vez el autor cristiano más parecido a Algazel por su densidad de pensamiento, por su riqueza de símiles y por la abundancia de las amplificaciones oratorias. Léanse, por ejemplo; las bellísimas meditaciones *acerca del hombre, de la tierra, de los cielos*, cuyo texto da traducido Asín Palacios (tomo III, págs. 126-153) y se verá una impresionante coincidencia, aumentada por el estilo granadino en que está hecha la traducción.

Todos los puntos que suelen tratarse por nuestros escritores ascéticos cristianos: elección de estado — en que Algazel estima el celibato como más adecuado para la vida de perfección y en que expone una doctrina muy pura sobre los deberes del matrimonio — corrección fraterna, cualidades de la oración, combate ascético, las tentaciones, discernimiento de espíritus, doctrina de la gracia, vocación, cualidades del director espiritual, mortificaciones y prácticas que recomienda a los novicios, purgación de los pecados capitales, desprecio del mundo, de las riquezas y de la gloria mundana, etc., etc., todos ellos están tratados ampliamente por Algazel con tanta extensión y profundidad de doctrina como pueden hallarse en la mayoría de los escritores cristianos. ¿Fuentes en que se inspiró Algazel? Para detallarlas en concreto haría falta un estudio especial que complementase el que el Sr. Asín Palacios nos ofrece. Como fuente remota, más o menos directa, hay que considerar el Evangelio, del que no pocos elementos pasaron al Corán. El mismo Algazel aduce con frecuencia palabras de N. S. Jesucristo en confirmación de su doctrina. Como fuentes más próximas podemos fijarnos en los escritores cristianos orientales: San Juan Clímaco, las *Colaciones* y el libro *De institutis coenobiorum* de Casiano, las *Vitae Patrum*, las *Pandectes* del monje Antiojo, las *Orationes* de San Nilo,

Evagrio de Ponto, Alfraates, San Efrén, Jacobo de Sarug, etc., etc., en los cuales se encuentran plenamente desarrolladas esas ideas con anterioridad a Algazel.

Sin embargo no se puede considerar a éste como un simple y vulgar plagario, pues hay puntos en que supera a sus posibles modelos en rigor de método, en finura de observación, en profundidad de análisis psicológico, en sutileza y en riqueza filosófica. Hay tratados, como por ejemplo, el de la gratitud a los beneficios divinos, el de la esperanza y temor, y sobre todo el bellísimo del amor de Dios, en que Algazel planea por encima de todos ellos en rigor sistemático y hasta en riqueza de ideas. Hay que esperar que pasen muchos siglos después de su muerte para que la literatura cristiana pueda ofrecer tratados semejantes.

Idéntico procedimiento comparativo sigue Asín Palacios al estudiar la mística algalaziana. En este punto, Algazel puede clasificarse en la línea intelectualista de Evagrio de Ponto, considerando, lo mismo que éste la *ascesis* y la *cátharsis* como medios para llegar a la *gnosis* o contemplación.

Es muy aceptable la hipótesis que propone el autor al decir que «los sufíes fueron los continuadores, dentro del islam, de la espiritualidad cristiana del monacato oriental, que podían conocer bien de cerca y que de hecho, a juzgar por éstos y otros muchos síntomas, conocían» (tomo II, página 13).

Estas sencillas observaciones no bastan para dar ni siquiera un pálido reflejo del interés del profundo estudio de D. Miguel Asín Palacios. Sólomente una lectura detenida puede informar convenientemente sobre un tema tan importante para apreciar en su justo valor el alcance y originalidad de la espiritualidad musulmana. El último tomo, dedicado a Créstomafía, recoge abundantísimos textos de distintos escritos de Algazel que sirven para completar y aclarar la doctrina del Ihyá expuesta en los anteriores. —FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

NIHIL OBSTAT

Dr. Francisco Ramos, Censor.

IMPRIMATUR

DR. PETRUS SALCEDO,

Vic. Cap.

Lámpara de Cera "GAUNA"

• PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujeción al Canon 1 271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

•Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas.

LIMPIEZA ABSOLUTA!

TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna. VITORIA (Alava).

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON

ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS

Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lienzo de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de culto

Almacenes del Niño Jesús

WENCESLAO PENA

CALATAYUD

(ZARAGOZA)

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla.

P. IGNACIO MENENDEZ-REIGADA, O. P.

Necesidad de los dones del Espíritu Santo

PRECIO: CINCO PESETAS

P. SABINO ALONSO, O. P.

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

PRECIO: CINCO PESETAS

VINOS DE MISA
J. DE MULLER
S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

TARRAGONA

Medalla de Oro en la Exposición
Vaticana del año 1888
(S. S. León XIII)

Proveedores de S. S. Pío X,
Benedicto XV, Pío XI
y Pío XII

GARANTIA ABSOLUTA DE PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados del Emmo. Cardenal Arzobispo
de Tarragona y de otros muchos Ilmos. Pre-
lados de España y del Extranjero y del Reve-
rendo P. Eduardo Vitoria, S. J., Director del
Instituto Químico de Sarriá (Barcelona)

“Historia de la Cruzada Española”

La obra que ha logrado merecer los máximos elogios de la crítica y la más extraordinaria acogida del público lector.

PROXIMAMENTE APARECERÁN LOS SIGUIENTES TOMOS:

Tomo XXIX.— El Alcázar de Toledo.

Tomo XXX.— Campaña de Guipúzcoa.— Operaciones en Alava.— Contraofensiva roja.— Operaciones en Asturias.— Sitio y defensa de Oviedo.— Operaciones en los frentes de Burgos, Santander y León.— Campaña de Vizcaya.— Ruptura del cinturón de hierro y conquista de Bilbao.— Campaña de Santander.— Campaña de Asturias.— Ocupación de Gijón.— Operaciones de las montañas de León.

Tomo XXXI.— Campaña de cerco a Madrid.— La Ciudad Universitaria.— Operaciones de recuñficación del frente de Madrid.— Contraataque rojo en el Cerro de los Angeles.— Batalla del Jarama (Tajuna y contraofensiva roja).— Contraataques rojos en la Casa de Campo.— Ofensiva de Guadalajara.— Batalla de Brunete.— Estabilización del frente y operaciones locales hasta la ofensiva de la Victoria.

Tomo XXXII.— Operaciones en el Sur.— Frentes de Granada, Córdoba y Ronda (agosto y septiembre del 36).— Frente de Córdoba (Peñarroya, Bujalance, Montoro, Porcuna y Lopera).— Conquista de Málaga.— Operaciones en Extremadura de los Ejércitos del Centro y Sur.— Contraofensiva roja en enero del 39.

Tomo XXXIII.— Formación del frente de Aragón el año 36; ofensiva roja y contraofensivas locales (Vivel y Portalrubio).— Ofensivas rojas en la primavera del 37 (Alcubierre y Santa Quiteria).— Ofensiva nacional de Albarracín (julio y agosto del 37).— Ofensivas rojas en el verano y otoño del 37.— Contraofensivas nacionales de septiembre, octubre y noviembre.— Reorganización del Ejército nacional después de la campaña del Norte y preparativos para la ofensiva sobre Guadalajara y Madrid.— Batalla de Teruel y contraofensiva nacional.— Batalla del Alfabmbra.— Reconquista de Teruel.

Tomo XXXIV.— Ofensiva de Aragón al Sur del Ebro (marzo del 38).— Ofensiva entre el Pirineo y el Ebro y ocupación de la línea Noguera Pallaresa, Segre, del Valle de Arán y de Lérida.— Operaciones en los Pirineos y conquista de la bolsa de Bielsa.— Contraofensivas rojas en Balagner y Tremp.— Campaña del Maestrazgo y llegada al Mediterráneo.— Ofensivas sobre Castellón y Valencia.— Batalla del Ebro.— Estabilización del resto del frente de Levante y contraataque rojo en Nules y en la Sierra de Javalambre.

Tomo XXXV.— Campaña de Cataluña.— Disolución del Ejército del Norte y reorganización del Ejército de operaciones.— Ofensiva de la Victoria.— Operaciones de los Ejércitos de Levante, Centro y Sur.— Ocupación de Madrid.— Reconquista del resto de la zona roja.— Consideraciones sobre la formación del Ejército nacional.

Tomo XXXVI.— La guerra en el mar y en el aire.



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA
SAN SEBASTIAN

Casa central: IDIAQUEZ, 5. — Telegramas LOIDI. — Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTOLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emmos. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J.; etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR
ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Biblioteca de Teólogos Españoles

DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

Volúmenes publicados

El maestro fray Pedro de Soto, O. P., y las Controversias político-religiosas en el siglo XVI, por el P. Venancio D. Carro. Tomo I. *Actuación política religiosa de Soto*; 22,50 ptas. en rústica y 25,60 encuadernado en tela inglesa.

Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, O. P., a la Segunda secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el P. V. Beltrán de Heredia. Tomos I-V. Precio de cada tomo: 25 ptas. en rústica y 28,10 encuadernado.

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el P. V. Beltrán de Heredia. Precio: 10 ptas. en rústica.

DOMINGO BAÑEZ, O. P.: Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás (en latín). Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. 1-18). Edición preparada por el R. P. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, O. P. Precio: 30 ptas.

De Hominis Beatitudine: *Tractatus Theologicus*, quem edebat JACOBUS MARÍA RAMÍREZ, O. P. — Tomus primus, continens *prolegomena tria et primum totius operis librum De hominis beatitudine in communi*. Precio: 40 ptas.

Los suscriptores a toda la Biblioteca tendrán un descuento del 30 por 100.

Salamanca. — Imp. de Calatrava, a cargo de Nicolás G. Bernalt.